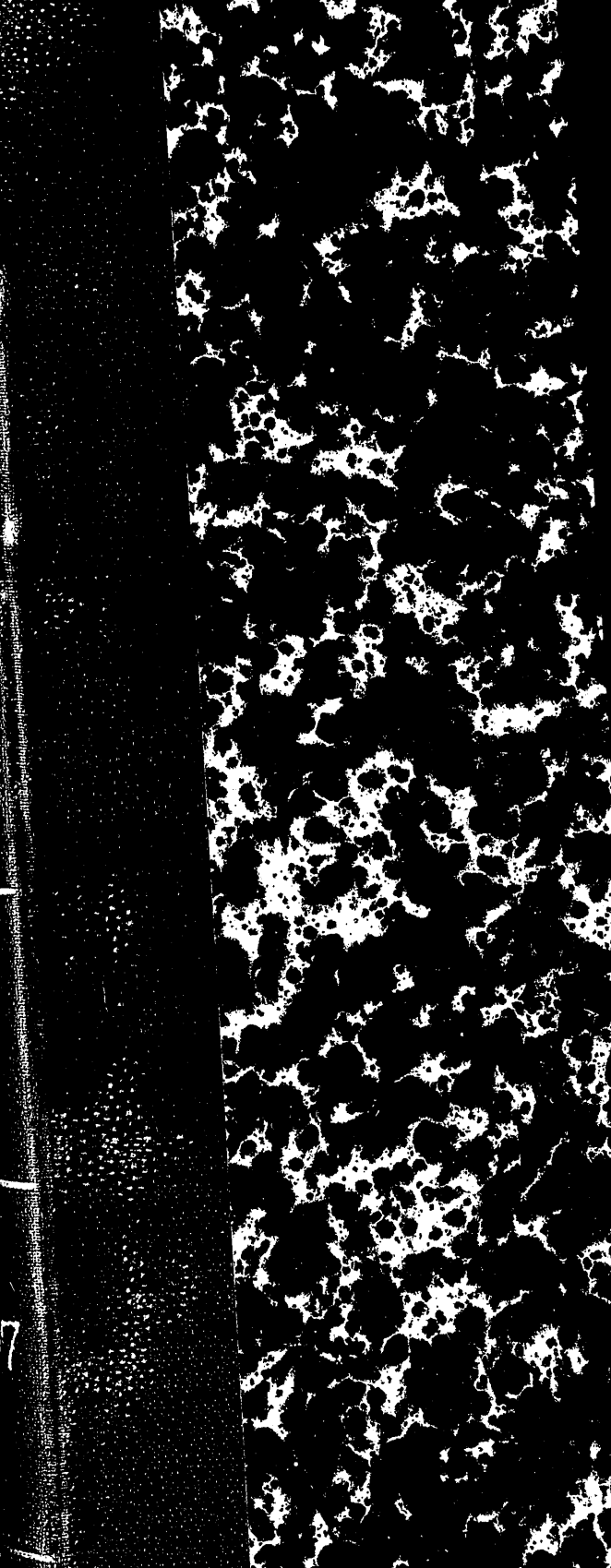




Class **290.9** Book **T44**
University of Chicago Library
GIVEN BY

Besides the main topic this book also treats of

Subject No.	On page	Subject No.	On page
1	1	1	1
2	2	2	2
3	3	3	3
4	4	4	4
5	5	5	5
6	6	6	6
7	7	7	7
8	8	8	8
9	9	9	9
10	10	10	10
11	11	11	11
12	12	12	12
13	13	13	13
14	14	14	14
15	15	15	15
16	16	16	16
17	17	17	17
18	18	18	18
19	19	19	19
20	20	20	20
21	21	21	21
22	22	22	22
23	23	23	23
24	24	24	24
25	25	25	25
26	26	26	26
27	27	27	27
28	28	28	28
29	29	29	29
30	30	30	30
31	31	31	31
32	32	32	32
33	33	33	33
34	34	34	34
35	35	35	35
36	36	36	36
37	37	37	37
38	38	38	38
39	39	39	39
40	40	40	40
41	41	41	41
42	42	42	42
43	43	43	43
44	44	44	44
45	45	45	45
46	46	46	46
47	47	47	47
48	48	48	48
49	49	49	49
50	50	50	50
51	51	51	51
52	52	52	52
53	53	53	53
54	54	54	54
55	55	55	55
56	56	56	56
57	57	57	57
58	58	58	58
59	59	59	59
60	60	60	60
61	61	61	61
62	62	62	62
63	63	63	63
64	64	64	64
65	65	65	65
66	66	66	66
67	67	67	67
68	68	68	68
69	69	69	69
70	70	70	70
71	71	71	71
72	72	72	72
73	73	73	73
74	74	74	74
75	75	75	75
76	76	76	76
77	77	77	77
78	78	78	78
79	79	79	79
80	80	80	80
81	81	81	81
82	82	82	82
83	83	83	83
84	84	84	84
85	85	85	85
86	86	86	86
87	87	87	87
88	88	88	88
89	89	89	89
90	90	90	90
91	91	91	91
92	92	92	92
93	93	93	93
94	94	94	94
95	95	95	95
96	96	96	96
97	97	97	97
98	98	98	98
99	99	99	99
100	100	100	100





GESCHIEDENIS

VAN DEN

GODSDIENST IN DE OUDHEID.



G E S C H I E D E N I S

VAN DEN

GODSDIENST IN DE OUDHEID

TOT OP ALEXANDER DEN GROOTE,

DOOR

Cornelis
C. P. TIELE.

Nieuwe, geheel omgewerkte en vermeerderde uitgave van „*De Geschiedenis van den Godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten.*”

EERSTE DEEL.

AMSTERDAM,
P. N. VAN KAMPEN & ZOON.
1893.

BL 96
T 507
v. 1

V O O R R E D E.

Toen ik in 1891 voorloopig de eerste helft van dit deel mijner Geschiedenis van den godsdienst in de oudheid in het licht gaf, sprak ik de hoop uit, dat de andere helft reeds in den aanvang van 1892 zou verschijnen. Allerlei, voor een goed deel onvoorziene, omstandigheden hebben die hoop verijdeld, en het heeft mij werkelijk inspanning gekost, waar zooveel andere plichten mij bijna geheel in beslag namen, een jaar later dan ik dacht dit mijn eerste deel te voltooien. Voorzichtigheidshalve zal ik dus niets beloven voor 't vervolg; alleen dit kan ik zeggen, dat met de bewerking van het tweede deel onmiddellijk een begin wordt gemaakt. Toch zal ik slechts langzamer kunnen vorderen, dan vóór twee jaren mocht worden verwacht, omdat inmiddels een werk is verschenen, dat een geheel nieuwe hypothese omtrent den oorsprong van den Zarathustrischen godsdienst ontwikkelt, een hypothese, die, mocht zij gegrond blijken, al wat men als vaststaand resultaat van het jongste wetenschappelijk onderzoek van 't Avesta beschouwde omverstoot. Ik heb het oog op James Darmesteter's nieuwste vertaling van het Zend-Avesta en bijzonder op de theorie, door hem met evenveel vernuft als geleerdheid opgebouwd en in de Inleiding tot die vertaling verdedigd. Hoe onwaarschijnlijk zij ons op 't eerste gezicht voorkomt zij zal nauwkeurig onderzocht, en 't geen wij tot hertoe verkregen achtten op nieuw getoetst moeten worden. Ook het plan dat wij ons afgebakend hadden zal nu waarschijnlijk eenige wijziging moeten ondergaan.

De reeds vroeger verschenen eerste helft van dit deel heeft van

verschillende zijden een welwillende en waardeerende beoordeeling ondervonden, o. a. van Albert Réville, Georg Ebers, Karl Furrer; in ons land was, zoover ik weet, Prof. Meyboom de eenige die er eene eenigszins uitvoerige aankondiging van gaf. In de recensie van mijn hooggeachten ambtgenoot en vriend Réville (*Revue de l'Histoire des Religions*, T. XXV, 1892, p. 244 vgg.) komen een paar opmerkingen voor, waarbij ik even moet stilstaan. De eerste betreft het Animisme. Réville verdedigt zijn reeds meermalen uitgesproken meening, dat het Naturisme daaraan moet zijn voorafgegaan en het Animisme niet mag beschouwd worden als een „fait primordial”. Maar ik heb dit geenszins geloochend; alleen heb ik gezegd (blz. 8), dat dit gevoelen nog niet overtuigend bewezen, doch ook niet onwaarschijnlijk en daarom niet aanstonds te verwerpen is. Indien mijn geleerde beoordeelaar de bladzijden in het tegenwoordige werk aan het Animisme gewijd nog eens herlezen wil, zal hij zien, dat onze gevoelens thans al zeer weinig verschillen en ik mij over dit vraagstuk nu niet veel meer voorbehoud dan vroeger heb uitgedrukt. Voorts betreurt hij, dat ik niet heb kunnen besluiten, in plaats van deze meer uitvoerige, doch te gelijk tot de meer ontwikkelde godsdiensten beperkte geschiedenis, een verbeterde en vermeerderde uitgave van het kleinere handboek te geven. De redenen die mij daarin verhinderten heb ik in het Voorbericht van 1891 genoemd. Het zou toch iets geheel anders hebben moeten worden, een eenigszins volledige hierografie, en om er dat van te maken ontbraken mij tijd en moed. Het werk van 1876 was ontstaan uit de behoefte die ik voelde, om mijn hoorders een korten leiddraad in handen te geven; aan dat doel heeft het toen beantwoord en tevens ook voldaan aan algemeener behoefte, waarvan ik destijds geen vermoeden had. Nu zou ik mij veel hooger eischen moeten stellen, en die kon ik zonder medewerking van verschillende specialiteiten niet vervullen. Ook is zulk een handleiding thans, na de verschijning van Chantepie de la Saussaye's „*Religionsgeschichte*” en Réville's „*Histoire des Religions*”, minder noodig geworden. Ik meende dus nu meer nut te doen door een zuiver historisch werk, waarin een beperkter onderwerp wat uitvoeriger wordt behandeld.

Eindelijk moet ik een uitdrukking, voorkomende in het straks genoemde Voorbericht, een weinig verduidelijken. Ik zeide daar, dat het tegenwoordige werk tevens dienst kan doen als nieuwe, doch korter saamgevatte uitgave van mijn Vergelijkende Geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten. Dit schijnt men zoo te hebben verstaan, dat ik althans in dit eerste deel niet anders geef dan een verkorte, en alleen op de tegenwoordige hoogte der wetenschap gebrachte uitgave van het daar genoemde werk. Men behoeft de beide boeken echter slechts vluchtig te vergelijken, om aanstonds te zien dat dit niet zoo is. Het is een geheel nieuw boek geworden, naar een geheel ander plan bewerkt, en alleen omdat hetzelfde onderwerp er in behandeld wordt kan het „dienst doen” als tweede uitgave van het eerstgenoemde, zonder daarvan juist een tweede uitgave te zijn.

LEIDEN, Juni 1893.

I N H O U D.

INLEIDING.

	Blz.
1. Begrip van de geschiedenis van den godsdienst	1
2. Methode der geschiedenis van den godsdienst	4
3. De ontwikkelingshypothese	5
4. Animistische overblijfselen in de historische godsdiensten . . .	6
5. Grenzen en plan dezer geschiedenis	10

EERSTE BOEK.

DE GODSDIENST IN EGYPTE.

Bronnen.	17
------------------	----

EERSTE HOOFDSTUK.

I N L E I D E N D.

1. Land en volksaard der Egyptenaars in verband methun godsdienst.	21
2. Hypothesen omtrent de wording van den Egypt. godsdienst .	24
3. Tijdperken der Egyptische godsdienstgeschiedenis	27

TWEEDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN 'T MEMFIETISCH TIJDVAK (HET OUDE RIJK).

1. De hoofdgoden.	30
2. De plaatselijke goden.	36
3. Doodendienst en eerdienst.	41
4. Berichten van Manetho en Herodotos over den godsdienst dezer periode	46

DERDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET EERSTETHEBAANSCHETIJDVAK (HET MIDDELRIJK).

	Blz.
1. De officieele godsdienst dezer periode.	49
2. De priesterstand en zijn theologie	51
3. De volksgodsdienst	54

VIERDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET TWEDE THEBAANSCHETIJDVAK (HET NIEUWE RIJK).

1. De vreemde overheersching en haar gevolgen voor den godsdienst. 57	57
2. De priesters onder het Nieuwe Rijk	60
3. Eerdienst en Doodendienst	63
4. De leer van het Doodenrijk	71
5. Theologie. Amun-Râ van Thebe	75
6. De hervorming van Huen'aten en de zegepraal der orthodoxie. 79	79
7. De godsdienst onder de Ramessiden	87

VIJFDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET SAÏETISCHE TIJDVAK.

1. Amun in ballingschap	92
2. De restauratie onder de Saïeten	101
3. De Perzen tegenover den Egyptischen godsdienst. Laatste opflik- kering van de nationale onafhankelijkheid.	107
4. Waardeering van den Egyptischen godsdienst	113

TWEDE BOEK.

DE GODSDIENST IN BABYLONIË EN ASSYRIË.

Bronnen.	119
------------------	-----

EERSTE HOOFDSTUK.

INLEIDEND.

1. Het Tweestroomenland en zijn bevolking	124
2. Algemeen historisch overzicht	129

TWEDE HOOFDSTUK.

VÓOR DE HEERSCHAPPIJ VAN UR.

1. Wording van het oud-babylonische polytheïsme	134
2. De godsdienst van Širbulla (Lagás)	136

	Blz.
3. Oude Sagen van de Zeekust.	141
4. Magie en Eerdienst	144
5. Godsdienst en Sagen van Agade en Uruk.	148

DERDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET RIJK VAN UR EN HET OUDE RIJK VAN BABEL.

1. „De dagen van Sin”	153
2. Babel onder Hammurabi en Agûkakrimê	159
3. Maruduk	162
4. De babylonische kosmogonie. Maruduk als schepper	165

VIERDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET ASSYRISCH TIJDVAK.

1. Verhouding van den assyrischen godsdienst tot den babylonischen.	170
2. De god Asur	173
3. Rammân en Nabû	176
4. De godsdienst onder de Sargoniden	179

VIJFDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET NIEUW BABYLONISCHE RIJK.

1. Nebukadrezar de groote.	184
2. De ondergang van het Chaldeesche Rijk	189
3. Verbreiding van den babylonisch-assyrischen godsdienst	192

ZESDE HOOFDSTUK.

KARAKTERISTIEK EN WAARDEERING VAN DEN BABYLONISCH- ASSYRISCHEN GODSDIENST.

1. Standpunt van ontwikkeling.	194
2. Karakteristiek	197
3. Waardeering.	199

DERDE BOEK.

DE GODSDIENST IN VOOR-AZIË.

Bronnen.	205
------------------	-----

EERSTE HOOFDSTUK.

INLEIDEND.

	Blz.
1. Methode in dit Boek te volgen	209
2. Het land en de volken	210

TWEEDE HOOFDSTUK.

HET GEMEENSCHAPPELIJKE IN DE GODSDIENSTEN VAN
VOOR-AZIË.

1. Gemeenschappelijke voorstellingen	215
2. Astarte en Adonis	219
3. Andere bij verschillende volken voorkomende goden	223
4. Menschen- en kinderooffers	225

DERDE HOOFDSTUK.

NATIONALE EN PLAATSELIJKE GODEN EN EERDIENSTEN.

a. *bij de Arameërs en hun naburen.*

1. Arameesche goden en eerdiensten	230
2. De godsdienst bij de Hittieten.	235
3. Sporen van verwanten godsdienst in Klein-Azië	236
4. De goden der Filistijnen en hun dienst.	241

VIERDE HOOFDSTUK.

NATIONALE EN PLAATSELIJKE GODEN EN EERDIENSTEN.

b. *bij de Feniciërs, de Kanaâneërs en hun naburen.*

1. De Fenicische volksgoden	244
2. De plaatselijke goden der Feniciërs	249
3. Uitheemsche goden bij de Feniciërs	254
4. De voornaamste goden van de Kanaâneërs en hun naburen.	257
5. Gebruiken, plaatsen en bedienaars van den eerdienst.	264

VIJFDE HOOFDSTUK.

JAHVE EN DE GODEN DER VOLKEN.

1. Oorsprongen	272
2. De voorjahvistische godsdienst der Israëlieten	276
3. Het ontstaan van het Jahvisme	279

	Blz
4. Kanaän in de veertiende eeuw	283
5. De dienst van Jahve in Kanaän gevestigd	288
6. Jahvistische bewerking der oude overlevering.	295
7. Het Jahvisme staatsgodsdienst onder de eerste koningen. . .	316
8. Ahaz en de hervorming van Hizkia.	319
9. De reactie onder Manasse en Amon.	325
10. Van Josia's hervorming tot de ballingschap	331
11. Het Jahvisme na de ballingschap.	330
12. Karakteristiek.	343

BIBLIOGRAFISCHE AANTEEKENINGEN.

Doel dezer aantekeningen	351
------------------------------------	-----

INLEIDING.

1. Algemeene werken	352
2. Natuurdiensten en Animisme. a. algemeene werken	359
b. werken over bijzondere godsdiensten en familiën van gods- diensten op animistisch standpunt.	363

EERSTE BOEK.

EGYPTE.

Algemeene werken	369
Wetenschappelijke reizen	372
Geschiedenis	373
Teksten met vertaling en vertaalde teksten	375
Godsdienst	377
Algemeene werken.	377
Bijzondere mythen en eerdiensten	378
De egyptische godsdienst in betrekking tot die der naburige volken	381

TWEEDE BOEK.

Algemeene werken over de Semieten.	384
--	-----

BABEL-ASSUR.

Tijdschriften en verzamelingen	385
--	-----

	Blz.
Het Sumerisch-Akkadische vraagstuk	387
Spijkerschrift	388
Taal- en letterkunde	389
Uitgegeven teksten.	391
Teksten met vertalingen of vertaalde teksten. <i>a.</i> Historische. .	392
<i>b.</i> Rechtswezen	394
<i>c.</i> Eigenlijk religieuze	394
Werken over oudheden en kunst	395
Werken over astronomie en geografie	397
Algemeen historische werken	398
Godsdienst	401

DERDE BOEK.

VOOR-AZIE.

Opschriften en teksten	404
Vergelijkende studiën	405
Feniciërs en Kanaâneërs	406
Hittieten	407
Jahve en de goden der volken	408
Mythologie en Sagenkunde	409

INLEIDING.

1. BEGRIP DER GESCHIEDENIS VAN DEN GODSDIENST.

Godsdienst noemt men in algemeenen zin de betrekking tusschen den mensch en de bovenmenschenlijke machten, waarin hij gelooft en waarvan hij zich afhankelijk gevoelt. Deze bepaling omschrijft alleen het voorwerp van ons historisch onderzoek en is geen wijsgeerige; wat het wezen van den godsdienst is, moet, als resultaat van dat historisch en van psychologisch onderzoek, door de wijsbegeerte worden uitgemaakt. Het woord godsdienst, dat in onze taal oorspronkelijk niet anders beduidde, dan 'tgeen wij nu eerdienst noemen, is langzamerhand in gebruik gekomen voor de religie in haar geheel, ofschoon het in letterlijken zin slechts éene openbaring daarvan uitdrukt. Thans omvat het zoowel de godvruchtige gezindheid des gemoeds als de leer, waarin deze zich uitspreekt en de godsdienstige handelingen, waarin zij zich uit. Indien wij van bovenmenschenlijke en niet van bovenzinnelijke machten spreken, dan geschiedt dit met opzet. Ook zinnelijk waarneembare machten, zichtbare goden worden in vele godsdiensten aangebeden, maar bovenmenschenlijk zijn zij altijd, zoo niet steeds in werkelijkheid, althans in de schatting hunner vereerders.

Met godsdiensten bedoelt men de wijzen van godsverering eigen aan verschillende stammen, natiën of vereenigingen, die gegrond zijn op een bij haar leden gemeen-

schappelijk geloof. Het is een misverstand, wanneer men aan sommige volksgodsdiensten de eenheid ontzegt en beweert, dat men bij voorbeeld niet van den griekschen, den romeinschen, den egyptischen godsdienst, maar alleen van grieksche, romeinsche en egyptische godsdiensten zou mogen spreken. Wij spreken daarvan met hetzelfde recht als van de grieksche taal, al weten wij dat haar dialekten zeer verschilden, gelijk ook haar vormen in de opeenvolgende tijdperken harer ontwikkeling niet dezelfde zijn. Zoo mag men ook om de verscheidenheid der plaatselijke en gewestelijke godsvereeningen en om de veranderingen, die zij in den loop der tijden ondergingen, de werkelijke eenheid der genoemde en andere godsdiensten niet miskennen.

Ook het woord Geschiedenis heeft tweeërlei beteekenis. Evenals het grieksche *Historia*, waarvan het de vertaling is, wordt het gebezigd zoowel voor de beschrijving van een onderzoek als voor een aaneengeschakeld verhaal 'tzij van gebeurtenissen, 'tzij van een ontwikkelingsgang. Zoo spreekt men wel van eene *algemeene geschiedenis der godsdiensten*, in denzelfden zin, waarin men van *Natuurlijke Historie* spreekt en bedoelt dan eene, naar zekere orde gerangschikte, beschrijving en karakteristiek van alle bekende godsdiensten, ook van die, wier eigenlijke geschiedenis in het duister ligt. Dit is de *hierografie* in engeren zin, de beschrijvende en vergelijkende, die echter niet het onderwerp van dit geschrift is. ¹⁾

Maar de hierografie omvat ook de eigenlijke *geschiedenis van den godsdienst*, en daarmede gaan wij ons thans bezighouden, althans voor zooveel de oudheid betreft. Zij is nog iets anders dan een verzameling van geschiedenissen der godsdiensten, die op de ontwikkeling der religie invloed

¹⁾ Zoo ik tijd en gelegenheid mag vinden, hoop ik later een overzicht van, of inleiding tot deze beschrijvende en vergelijkende hierografie te kunnen geven. Meer dan eens behandelde ik haar voor mijne hoorders, aan bouwstoffen ontbreekt het mij dus niet.

hebben uitgeoefend, zelfs al ware die zuiver chronologisch en niet ethnologisch of morfologisch gerangschikt. Om volkomen aan haar naam te beantwoorden, moest zij niet naar de volken, maar naar de groote tijdperken ingedeeld zijn. In het eerste tijdperk zou dan de geschiedenis van den godsdienst in Egypte tijdens het Oude en Middel-Rijk en in Babylonië vóór de stichting van het Assyrische Rijk verhaald moeten worden. De geschiedenis van den godsdienst in het tweede tijdperk zou zich met dien van Egypte tijdens het Nieuwe Rijk tot den val der Ramesiden, van Babel en Assur tot den aanvang der regeering van Tiglatpilesar III., van Israël tot de ballingschap, van de Hellenen in de pelagische, acheesche en homerische perioden, den vedischen, den oud-zarathustrischen en eenige gelijktijdige in West- en Klein-Azië moeten bezighouden, en zoo verder. Doch daartoe zouden onze bronnen rijker moeten vloeien en zou de chronologie meer moeten vaststaan. Ook zou men, door telkens den draad van ontwikkeling van elken bijzonderen godsdienst af te breken, het overzicht bemoeilijken en aanleiding geven tot verwarring. Ook hier doet men dus best de geschiedenis van elken godsdienst afzonderlijk en achtereenvolgens te behandelen en die godsdiensten dan te rangschikken naar den tijd, dat zij in de geschiedenis optreden. Alleen zou men gedurig te wijzen op hun samenhang en verwantschap, op hun historische betrekkingen, op den invloed, dien zij op elkander uitoefenen en hetgeen zij van elkander overnemen, op hun vermenging en hun strijd en vooral ook op het verleden, waarin zij wortelen. Op die wijze geeft zelfs zulk een geschiedenis der godsdiensten een voorstelling van de ontwikkeling der godsdienstige gedachte en gezindheid in de wereldgeschiedenis en wordt zij metterdaad eene geschiedenis van den godsdienst ¹⁾.

¹⁾ Men zie wat ik daarover schreef in de *Encyclopaedia Britannica*, Vol. XX, p. 370 f. art. *Religions*.

4 METHODE DER GESCHIEDENIS VAN DEN GODSDIENST.

2. METHODE DER GESCHIEDENIS VAN DEN GODSDIENST.

Het spreekt vanzelf, dat voor dit historisch onderzoek geen andere methode mag gelden, dan voor elk ander. Het moet uitgaan van nauwkeurige en oordeelkundige bronnenstudie en niets mag voor zeker worden aangenomen, wat door die bronnen niet wordt gestaafd. Natuurlijk kan men niet van iederen beoefenaar der hierografie eischen, dat hij voor elken godsdienst, dien hij wil leeren kennen, dit grootendeels filologisch onderzoek zelf instelle. Zelfs de begaafdste geest zou niet in staat, en het langste menschenleven niet toereikend zijn, om zich ook maar de daartoe noodige taalkennis te verwerven. Op een gebied, zoo uitgebreid als dit, is verdeeling van den arbeid dringend noodig. Een grooter of kleiner gedeelte van dat gebied moet ieder hierograaf geheel beheerschen; voor het overige make hij een oordeelkundig gebruik van anderer wetenschappelijken arbeid. Waar echter die arbeid nog niet of niet naar strenge methode volbracht is, of waar de gegevens ontbreken, onthoude hij zich van gevolgtrekkingen, die door niets worden gerechtvaardigd en van beschouwingen, die op geen degelijken grondslag steunen.

Hypothesen, mits wetenschappelijk gegrond, mogen dienen tot aanvulling van leemten en tot verklaring van verschijnselen, maar er mag nimmer op worden voortgebouwd alsof 't bewezen feiten waren, en zij mogen ook niet met de feiten in strijd zijn. Daar echter geschiedenis iets meer moet zijn, dan een dorre kroniek, en het ook hier, gelijk in alle andere historie, vooral te doen is om het verleden te doen herleven en zooveel mogelijk te begrijpen, kunnen zulke hypothesen hier, evenmin als in elke andere wetenschap gemist worden ¹⁾.

¹⁾ Men zie wat hierover geschreven is door Maurice Vernes, *L'Histoire des religions, sa méthode et ses divisions* etc. Paris, Leroux, 1887, en door mij daartegen in „Tweeërlei godsdienstgeschiedenis”, *Theol.*

3. DE ONTWIKKELINGSHYPOTHEZE.

Daar de eenig wetenschappelijke historische methode de genetische is, die de pragmatische heeft vervangen, moet ook de godsdienstgeschiedenis, zal zij haar wetenschappelijk karakter niet verliezen, van de ontwikkelingshypothese uitgaan. Deze hypothese bedoelt, dat alle veranderingen en hervormingen in de godsdiensten, zij mogen naar subjectieve opvatting verbastering of vooruitgang wezen, het gevolg zijn van natuurlijken wasdom en daardoor het best worden verklaard. De godsdienst-geschiedenis stelt in het licht, hoe die ontwikkeling door het karakter der volken en volkenfamiliën, zoowel als door den invloed van de omstandigheden, waarin zij verkeerden, en van bijzondere personen bepaald wordt en aan welke voorwaarden zij gebonden is.

De ontwikkelingshypothese laat in het midden, of alle godsdiensten de spruiten zijn van één enkelen vóór-historischen godsdienst, dan of de verschillende familiën van godsdiensten, zooals de semietische, de ario-europeesche en andere, uit even zoovele, slechts ideëel verwante, maar zelfstandig ontstane godsdiensten zijn voortgesproten; een vraag, die, op grond van vergelijkend onderzoek, door de wijsbegeerte moet worden uitgemaakt. Zij is allermint een wijsgeerig postulaat, waarnaar de feiten zich moeten schikken, maar juist een vrucht van het historisch onderzoek zelf, want haar eenige grond is de waarneming van verschijnselen, die zij alleen in staat is voldoende te verklaren. Zonder haar kan de wetenschap geen stap vooruit doen.

Tijds. XXI, 1887, blz. 253 vgg. Vgl. ook Goblet d'Alviella, *Introduction à l'histoire des religions*, Brux. et Par. 1887, vooral *Leçon d'ouverture*, ald. p. 1 vgg. en de *Réponse à quelques objections*, ald. p. 135. Voor de methode der geschiedenis in 't algemeen raadplege men het degelijke werk van Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipz. 1889.

Om misverstand te voorkomen dient hierbij gevoegd te worden, dat het aannemen van ontwikkeling ook op dit gebied noch het geloof in de goddelijke werkzaamheid, noch de erkenning van de macht der persoonlijkheid, dat beteekent hier den invloed van godsdienststichters, hervormers, profeten en dergelijken, nitsluit. Want voor den godsdienstigen mensch heeft ook alle ontwikkeling haar diepsten grond in God, en de invloed van vrome en begaafde karakters is het krachtigst middel om haar te bevorderen. ¹⁾

4. ANIMISTISCHE OVERBLIJFSELEN IN DE HISTORISCHE GODSDIENSTEN.

Eene andere hypotheze, die echter met de ontwikkelingshypotheze ten nauwste verwant en voor het recht verstand van onze geschiedenis even onmisbaar is, is deze, dat tal van voorstellingen en gebruiken, eigenaardigheden van leer en eerdienst in de historische godsdiensten der beschaafde volken, die weinig strooken met de hoogere begrippen, welke men daarin aantreft, niet anders zijn dan overblijfselen van

¹⁾ In 1874 heb ik over deze vragen een pennestrijd gevoerd met Prof. Doedes en in 1875 met Prof. Pfeleiderer. Zie: J. I. Doedes, *De toepassing van de ontwikkelingstheorie niet aan te bevelen voor de Geschiedenis der Godsdiensten*. Utr. 1874. Daartegen C. P. Tiele, 'De Ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst en de hypotheze waarvan zij uitgaat', in *De Gids*, 1874, n^o. 6, waarop Doedes antwoordde in zijn 'Over de ontwikkelingshypotheze in verband met de Geschiedenis der godsdiensten' in *Stemmen voor waarheid en vrede*, 1874.

Zie voorts O. Pfeleiderer, 'Zur Frage nach Anfang und Entwicklung der Religion' in *Jahrb. f. protest. Theologie*, 1875 Heft 1. Daartegen C. P. Tiele, 'Over den aanvang en de ontwikkeling van den godsdienst. Een verweerschrift', in *Theol. Tijdschr.* 1875, p. 170 vgg.

Over de wetten, die de godsdienstige ontwikkeling beheerschen, of, gelijk ik thans liever zeggen zou, over de voorwaarden, waaraan zij gebonden is, schreef ik *Theol. Tijdschr.* 1874, p. 225 vgg. Verkorte fransche vertaling door M. Vernes in de *Revue politique et littéraire*, 12 août 1876.

lagere godsvereeringen, zooals nu nog bij de onbeschaafde volken heerschen en die in animistische beschouwingen haar verklaring vinden.

Het *Animisme* is niet zelf een godsdienst, maar een soort van primitieve wijsbegeerte, die niet alleen den godsdienst, maar het gansche leven van den natuurmensch beheerscht. Het is het geloof in het bestaan van zielen of geesten, waarvan alleen de machtige, die, waarvan de mensch zich afhankelijk gevoelt en waarvoor hij vreest, den rang van goddelijke wezens innemen en als zoodanig aangebeden worden. Men stelt zich deze geesten voor als vrij rondwarend op aarde en in de lucht, en, hetzij uit eigen beweging, hetzij omdat ze door toovermacht bezworen en dus gedwongen zijn, aan de menschen verschijnend. Deze voorstelling, die de eene zijde van het Animisme uitmaakt, noemt men best: *Spiritisme*. Maar de geesten kunnen zich ook, hetzij tijdelijk, hetzij bestendig, eene woning kiezen in een of ander levend of levenloos voorwerp; en dan wordt dit voorwerp, als met hooger macht begaafd, vereerd, of tot bescherming van personen en gemeenschappen aangewend. Voor deze zijde van het Animisme bezigt men het, naar het Portugeesche *feitico* gevormde, woord *Fetisisme*. ¹⁾ Sommigen meenen, dat het Fetisisme, als vereering van door een geest bezielde voorwerpen, aan het Spiritisme, als vereering van vrij zich bewegende geesten, is voorafgegaan, voordat beide zich tot het Animisme samensmolten. Dit is nu niet meer uit te maken, want in de geschiedenis en bij de thans nog op het

¹⁾ *Feitico*, zooals de Portugeezen de voorwerpen noemden, waaraan de Negers een wonderbare kracht toeschreven, werd door de Brosses ten onrechte in verband gebracht met *fatum*, *chose fée*, en komt, zooals Tylor terecht heeft opgemerkt, van het middeleeuwsch latijnsche *factitius*, 'met tooverkracht begaafd', dat in het Oud-Fransch *faitis*, in 't Oud-Engelsch *fetys* luidde en de beteekenis van 'net, welgemaakt' gekregen had. De overgang tusschen beide beteekenissen wordt best uitgedrukt door ons woord 'bekoorlijk', dat oorspronkelijk 'bekorend, betooverend' moet beduid hebben.

animistisch standpunt staande volken, komen zij steeds te zamen verbonden voor, ofschoon hier het eene, ginds het andere overweegt. Anderen zijn van oordeel, dat nevens de animistische overblijfselen in de historische godsdiensten nog sporen te ontdekken zijn van een oudere beschouwing, het *Naturisme*, de vereering van natuurvoorwerpen en natuurverschijnselen als levende en machtige wezens, waarvan de mensch zich afhankelijk voelt. Zoo zou dan, gelijk het Polytheïsme zich uit het Polydaemonisme ontwikkelde, het Polydaemonisme zijn voorafgegaan door hetgeen men het Polyzoïsme zou kunnen noemen. Deze meening, ofschoon niet onwaarschijnlijk en daarom niet aanstonds te verwerpen, is ook nog niet overtuigend bewezen.

Wij zullen zien of er in de godsdiensten, wier geschiedenis wij bestudeeren, werkelijk verschijnselen zijn, die, niet te rijmen met het standpunt van ontwikkeling, dat zij bereikt hebben, evenmin uit het Animisme, en alleen uit het *Naturisme* verklaard kunnen worden.

Onze hypothese is een zuiver historische. Zij laat onbeslist, of er eenmaal een tijd is geweest, toen de animistische beschouwing volstrekt algemeen was, en of daaraan niet nog een ander stadium van ontwikkeling is voorafgegaan; zij houdt ook niet in, dat alle, zelfs de hooger ontwikkelde godsdiensten, van dezelfde soort en geest moeten geweest zijn als thans nog die der onbeschaafde en barbaarsche volken, vraagstukken, die meer tot de prähistorische anthropologie en de wijsbegeerte, dan tot de geschiedenis behooren. Zij steunt op waarneming en vergelijking. In de godsdiensten, wier geschiedenis het hoogst opklimt, zooals de egyptische, de oud-chaldeesche, de chineesche, meer nog dan in de eerst later ontwikkelde, en in alle het meest in de oudste perioden en dan weder in die van verval, vond men magische voorstellingen en riten van zoo beslist animistischen aard, dat men niet nalaten kon ze te vergelijken met gelijksoortige fantazieën en gebruiken, als in de godsdiensten der

half- en der onbeschaafde volken voorkomen en daar met het standpunt, waarop die godsdiensten zich nog bevinden, volkomen in overeenstemming zijn. Daaruit maakte men de volkomen gewettigde gevolgtrekking, dat die verschijnselen in de hoogere godsdiensten overblijfselen, overlevingen (*survivals*) zijn uit een vroeger tijdperk van hun ontwikkeling, te diep geworteld om ze door de macht van redelijker voorstellingen geheel uit te roeien, en met kracht weer boven komende, zoodra die godsdiensten in verval geraakten, m. a. w. zoodra de meer ontwikkelden zich daarvan afwendden.

Geenszins evenwel beweren wij, dat de nog levende godsdiensten der onbeschaafde volken een getrouw beeld zouden zijn van hetgeen de godsdiensten der Egyptenaren, der Babyloniers, der Grieken, of van welke beschaafde volken ook, eenmaal geweest moeten zijn. Wij kunnen toch de thans nog bestaande, door 't Animisme beheerschte godsdiensten slechts als bouwvallen beschouwen. De eenzijdige ontwikkeling van de onbeschaafde rassen, een gevolg van hun isolement, heeft hun geloof in toovermacht en wonderwerkingen steeds doen toenemen en allerlei vormen van bijgeloof, allerlei tooverpraktijken en fetisen doen ontstaan, die zeker aan vroegere tijden onbekend waren. Bovendien hebben deze godsdiensten zichzelf overleefd en zijn daardoor gebrekkiger en onvollender, soms ook woester en wreeder geworden. Naarmate de lagere fetisen zich vermenigvuldigden, geraakten de hoogere machten meer op den achtergrond, althans in den eerdienst. Een merkwaardig voorbeeld daarvan leveren de polynesische volken. Op die eilandgroepen, die het dichtst gelegen zijn bij het punt, waaruit de stammen zich over den Archipel verspreidden, zijn de hoogere goddelijke wezens nog veel talrijker, machtiger en meer geëerd, dan op die, welke van dat punt het verst verwijderd zijn. De Nieuw-Zeelanders vereeren haast niets anders meer dan de geesten of de zielen der afgestorvenen, ofschoon hun sagen bewijzen dat zij de hoogere goden van hun ras zeer goed kennen.

Toch zal men wel doen, tot beter verstand der historische godsdiensten, een of meer der animistische te leeren kennen. Bijzonder eigenen zich daartoe de godsdiensten der oorspronkelijke bewoners van Amerika, omdat in die groep het godsdienstig Animisme zich op elken trap van ontwikkeling vertoont. Al deze godsdiensten, behalve die der Hyperboreërs en der Vuurlanders, kenmerken zich door hetzelfde karakter en hebben zekere eigenaardige gebruiken en inzettingen met elkander gemeen, maar wat hun godsdienstige ontwikkeling betreft vindt men bij hen de rijkste verscheidenheid. Tusschen de beschaving en den godsdienst van de Shoshonies en Comanches in Noord-, de Pampas-Indianen, Botokuden, Ottomaken en Braziliaansche wilden in Zuid-Amerika ter eene, en die der Azteken in Mexiko, der Maya-volken, der Peruaansche Incas is een hemelsbreed verschil, en toch schijnen zij wel alle aan elkander verwant te zijn ¹⁾. Eene beschrijving van de animistische godsdiensten zou hier misplaatst zijn, wij moeten daartoe naar andere werken verwijzen ²⁾. Alleen moet hier opgemerkt worden, dat de godsdiensten, door het Animisme beheerscht, zich kenmerken door een bonte, verwarde, onvaste leer, een ongeordend polydaemonisme, dat evenwel het geloof in een hoogsten geest niet uitsluit en eindelijk door tooverij en wichelarij (*magie* en *mantiek*).

5. GRENZEN EN PLAN DEZER GESCHIEDENIS.

Uit onze opvatting van de taak der godsdienstgeschiedenis, zooals die reeds werd uiteengezet, vloeit vanzelf voort, dat vraagstukken als dat van den oorsprong der religie en haar waarschijnlijkst oudste vormen, vraagstukken namelijk

¹⁾ Zie A. Réville, *Les Religions des peuples non-civilisés* I, p. 208—211.

²⁾ De voornaamste werken, die van deze godsdiensten in 't algemeen en van enkele hunner in 't bijzonder een goede voorstelling kunnen geven, zullen wij in de Bibliografie vermelden.

die vóórhistorische toestanden raken, als zoodanig buiten onze beschouwing liggen. Onze geschiedenis vangt niet aan, voordat de werkelijke geschiedenis begint, dat is daar, waar historische oorkonden en gedenkteeken spreken of een welgestaafde overlevering den toets der critiek kan doorstaan. Alleen wanneer in een godsdienst zelven de onmiskenbare sporen van een voormaligen toestand te vinden zijn, of de vergelijking van twee of meer zelfstandige, doch verwante godsdiensten recht geeft omtrent zulk een toestand gevolgtrekkingen te maken, zullen wij daarvoor de oogen niet sluiten. Toch zullen wij ons daarbij tot het allerzekerste bepalen. Ook kunnen wij niet geheel zwijgen over godsdiensten, van wier geschiedenis zoo goed als niets bekend is, doch die, op een of ander tijdstip met een der groote historische godsdiensten in aanraking zijn gekomen en daarop invloed hebben uitgeoefend. Bij de behandeling der verschillende godsdiensten houden wij ons aan de chronologische orde, waarin zij op het tooneel der wereldgeschiedenis zijn opgetreden.

Beginnen wij met de oudste geschiedenis, dan spreekt vanzelf, dat of de Egyptische, of de Oud-babylonische moet voorafgaan; de vraag kan alleen zijn, welke van deze beide. Een rol in de wereldgeschiedenis heeft Babel zeker vele eeuwen eer dan Egypte gespeeld, al klimt beider bijzondere historie ongeveer even hoog op. Toch laten wij den Egyptischen godsdienst voorafgaan. Als godsdienst is hij inderdaad antiëker en heeft hij eer zijn toppunt van ontwikkeling bereikt dan de Babylonische, en deze kan ook moeilijk door den Egyptischen gescheiden worden van de jongere semietische godsdiensten, waarmede hij zoo nauw samenhangt. Na de meestal semietische godsdiensten van West-Azië zou, als erfgenaam van de wereldheerschappij, Perzië aan de orde zijn. Maar de Iranische godsdiensten, ook de Zarathustrische, zijn niet te begrijpen, zonder eenige kennis van de nauwverwante Indische. Wij laten dus op

de semietische godsdiensten der oudheid eerst de Oud-Indische, dan de Oud-Perzische volgen en wenden ons daarna over Klein-Azië naar Griekenland en Italië.

Vooreerst bepalen wij ons tot deze, en dus tot de godsdienstgeschiedenis der oudheid. De inwendige ontwikkeling, de verbreiding en de onderlinge worsteling der drie zoogenaamde wereldgodsdiensten, het Buddhisme, het Christendom en de Islâm, die het onderwerp der nieuwe geschiedenis van den godsdienst uitmaken, liggen nog buiten ons bestek. ¹⁾

Of wij het synkretistische tijdperk, waarin het Christendom ontstond en dat den overgang van de oudheid tot de nieuwe wereld eeuw vormt, een der belangwekkendste gedeelten onzer historie, ook nog zullen kunnen bespreken, moet de tijd leeren. In elk geval moet het als geheel beschreven worden en dus eerst nadat de geschiedenis van den godsdienst bij de heerschende volken der oudheid is afgehandeld.

Mist men hier meer dan één belangrijken godsdienst, die toch in een algemeene hierografie, dat is in een volledige gerangschikte beschrijving van alle godsdiensten der wereld niet zoude mogen ontbreken, men houde het uitgesproken doel van dit werk in het oog: namelijk den ontwikkelingsgang van den godsdienst in de oudheid te schetsen. Godsdiensten nu, die, hetzij doordat de volken, waarbij ze bloeiden, zich van de andere afgezonderd hielden, hetzij door de verwijderde ligging van hun land daarmee geen betrekkingen onderhielden, hebben op dien ontwikkelingsgang geen invloed kunnen uitoefenen. Om die reden behooren bij voorbeeld de Chineesche en Japansche godsdiensten niet

¹⁾ Indien ik mij ooit waag aan het samenstellen van een overzicht der nieuwere godsdienstgeschiedenis, zal het slechts met medewerking van anderen kunnen geschieden. Ik ben niet in staat ook daarvan een bepaalde studie te maken, en niet geneigd een eenvoudige compilatie uit de werken van anderen te leveren.

Natuurlijk, dat het Buddhisme als Indische secte wel ter sprake komt.

in ons verband. Bij andere godsdiensten, al grensde hun gebied aan dat der door ons besprokene, was het uitoefenen van zulk een invloed onmogelijk, omdat zij zelve het standpunt der barbaarsheid nog niet te boven waren. Dit geldt van de godsdiensten in Noord- en Midden-Arabië zoowel als van die in Noord- en Midden-Europa, Kelten, Teutonen en Skandinaviërs. Van een geschiedenis dezer religiën kan geen sprake zijn; wat eenigszins dien naam zou mogen dragen behoort tot een latere periode. Die der onbeschaafde of halfbeschaafde volken van Amerika, Polynesië, Afrika, Noord-Azië en Noord-Oostelijk Europa zijn vanzelf uitgesloten, om redenen reeds vroeger besproken, en omdat wij in 't geheel niet weten, wat zij in zoo vroege oudheid waren. De eigenaardige plaats van deze alle is in de beschrijvende hierografie.

Het tooneel der wereldgeschiedenis in de oudheid is het grootste deel van Zuid-, Midden- en West-Azië, het Noorden, vooral het Noord-Oosten van Afrika en het Zuiden van Europa. Op dit gebied zullen wij ons uitsluitend bewegen. De geschiedenis van Oost-Azië staat dan nog geheel op zichzelf en zou slechts een aanhangsel of parallel kunnen vormen bij 'tgeen wij nu voorgenomen hebben te schetsen.

Dat in die schets nog vele leemten en onzekerheden moeten blijven, mag niet geloochend worden. In weerwil van de groote ontdekkingen, die onze kennis van de oudheid zoozeer hebben uitgebreid en die nog steeds met nieuwe worden vermeerderd, in weerwil van de verbazende vorderingen, door de samenwerking van vele geleerden in 't recht verstand van Veda en Avesta, van de spijkerschriftteksten uit Babel en Assur en de hieroglyfische en hieratische geschriften van Egypte gemaakt, en ofschoon dus de bronnen voor ons onderzoek steeds rijker toevloeien, zoo zelfs dat het uiterst moeilijk wordt de stof te beheerschen, blijft er nog veel duister, en staan wij dikwijls verlegen, waar wij iets dieper dan de oppervlakte willen doordringen en de eigen-

lijke beteekenis der verschijnselen begrijpen. Wij moeten dus in onze gevolgtrekkingen bij uitstek behoedzaam zijn. Een zekere divinatie, die echter alleen door groote vertrouwddheid met het onderwerp gerechtvaardigd wordt, is hier niet uitgesloten. Maar toch moet steeds de grens tusschen hetgeen met zekerheid gesteld en datgene wat slechts met waarschijnlijkheid vermoed kan worden, scherp in 't oog gehouden en eerlijk aangewezen worden. Wij zullen ernstig trachten, daarin niet te kort te komen.

EERSTE BOEK.
DE GODSDIENST IN EGYPTE.

DE GODSDIENST IN EGYPTE.

BRONNEN.

Een volledige opsomming der bronnen, waaruit de kennis van den egyptischen godsdienst en zijn geschiedenis moet geput worden, zou een overzicht der geheele egyptische literatuur moeten zijn, voor zoover zij door uitgaven, vertalingen en bewerkingen bekend is. Het godsdienstig leven is in de oudheid, en vooral in Egypte, zoozeer met het maatschappelijke en staatkundige saamgeweven, dat er nauwelijks één letterkundig voortbrengsel of één document te vinden is, waaruit ten opzichte van den godsdienst niet iets kan worden geleerd. Wij bepalen ons dus tot die teksten, welke daarop rechtstreeks betrekking hebben en noemen er alleen de voornaamste van. ¹⁾

Onder alle neemt zeker het zoogenaamde Doodenboek, ook wel Boek der Opstanding, *Rituel funéraire* en, naar den titel der eerste hoofdstukken, Boek van 't uitgaan op den dag genoemd, de eerste plaats in. Het is eigenlijk geen boek, maar een verzameling, of juister gezegd, een bundel verzamelingen van teksten, die over het leven na den dood handelen en bestemd zijn, om door hun magische kracht den doode, op zijn reis naar de woningen der eeuwigheid,

¹⁾ Een rijke opgave van de bronnen voor de geschiedenis van Egypte vindt men in de werken van Alfred Wiedemann, door mij in de Bibliografie vermeld.

de overwinning te verzekeren. Ten tijde der 26^e dynastie, in de 7^e eeuw v. C., was het tot 165 hoofdstukken aangegroeid, waarvan echter de laatste drie jonge toevoegsels zijn. Sommige exemplaren hebben er nog veel meer. Slechts in enkele deelen kan een bepaalde orde ontdekt worden. De meeste dezer teksten, die ook afzonderlijk op de wanden der graven en op de sarkofagen voorkomen, zijn zeer oud, sommige zelfs vóór den Hyksostijd reeds meermalen overgewerkt en gecommentariëerd. Voor de eschatologie en den ritus heeft deze verzameling groot gewicht; de mythologische zinspelingen zijn dikwijls duister, wanneer ze van elders geen licht ontvangen. Hst. 15 bevat zeer schoone hymnen aan den Zonnegod gewijd. Vele gelijksoortige teksten, òf niet, òf slechts ten deele in het Doodenboek opgenomen, zijn op de graven vooral der groote koningen gebeiteld. Zoo o. a. de lange tekst, die de Litanie der Zon genoemd wordt, en door Naville is uitgegeven. Aan het Doodenboek verwant, doch zeker van jongeren oorsprong zijn: Het Boek van hetgeen men vindt in de Tuan (het Doodenrijk), het Boek van de Poorten des Doodenrijks, het Rituël van het Doodenoffer en het Boek der Balseming. De eerste twee beschrijven den tocht van den gestorven Zonnegod in de twaalf uren van den nacht, in 't eene als het doorreizen van 12 gewesten, in 't andere als het doortrekken van 12 poorten beschreven. De beide andere bevatten zoowel de gebeden als de aanduiding der heilige handelingen bij den doodendienst en de balseming vereischt. Nog jonger schijnen het Boek van de Ademtochten des levens, vooral bij priesters en priesteressen van Amun in gebruik, en de Klachten van Isis en Nefthys, beide tot hetzelfde doel als de reeds genoemde bestemd. Tot de gewichtigste ontdekkingen van den laatsten tijd behoort die der Pyramidenteksten, uit de pyramiden van Una (5^e dynastie) Teti en Pepi I (6^e dynastie). De verklaring is nog op menig punt onzeker — Maspero gaf een volledige, doch naar zijn

eigen bedoeling voorloopige vertaling in den *Recueil* van 1882—1884 — maar zij hebben reeds het bewijs geleverd, dat de osirische en de heliopolitaansche mythologie, die in Egypte steeds de heerschende bleven, al vaststonden en met elkander saamgesmolten waren ten tijde van het Oude Rijk.

Van de teksten, die niet met de vereering der dooden in verband staan moeten vermeld worden: Magische Papyri, zooals de M. P. Harris, die bestemd was den bezitter tegen verscheurende dieren en andere gevaren te beschermen, doch zeer merkwaardige godsdienstige hymnen bevat; historische Papyri, zooals de groote Papyrus Harris, waarin alles wordt opgesomd wat Koning Ramses III aan de voornaamste tempels geschonken heeft; gedichten, zooals dat van Pentaura, ter verheerlijking der heldendaden van Ramses II, en een groot aantal hymnen aan de goden, bijzonder aan Amun-Râ, Ptah, Thôt, den Nijlgod en andere; kalenders, waarin de *dies fasti et nefasti* zijn opgeteekend, zooals de Papyrus Sallier IV.; rituëele geschriften enz. Al is de zedenleer in Egypte nog niet innig met den godsdienst verbonden, toch zal men de zedenkundige vertoogen, zooals die naar Ptahhotep (de beroemde Pap. Prisse, dien men 't oudste boek der wereld genoemd heeft) en naar Amenemha I genoemd, niet mogen verwaarloozen; en die de sprookjes, zooals dat van de Twee Broeders (Batau en Anepu), van den betooverden Prins en andere, niet kent, weet niet hoever het geloof in magie bij de Egyptenaars ging. Verhalen, gelijk de geschiedenis van Saneha, een hoveling uit den tijd der 12^e dynastie, of de reis van den Mohar in Kanaän en Feni-cië, beide waarschijnlijk verduikt, hebben ook voor den godsdienst eenig belang.

Onontbeerlijk voor de kennis van den eerdienst en de voorstellingen, die daaraan ten grondslag liggen, is de bestudeering der tempels en godenbeelden en van al de voorwerpen, 'tzij die bij den cultus gebezigd werden, 'tzij die waaraan als fetisen of amuletten een wonderbare kracht

werd toegeschreven, vooral van de reliefs op de wanden der graven en der tempels, die veelal een geheele reeks van plechtige handelingen, door den koning of een priester ter eere eener godheid verricht, afbeelden.

Sedert de ontdekking van Champollion en de studiën der Egyptologen, die op den door hem gelegden grondslag voortbouwen, de inheemsche bronnen toegankelijk maakten, zijn de berichten der klassieke schrijvers en van Manetho, vroeger het eenige wat men bezat, tot bronnen van den tweeden rang gedaald. Toch hebben ze, inzonderheid voor de latere tijden, niet alle waarde verloren. Manetho's fragmenten leveren voor de geschiedenis van den godsdienst niet veel op. Waar Herodotos verhaalt wat hij zelf gezien heeft, bijv. als hij den Ptahtempel te Memfis of het feest van Bast te Bubastis beschrijft, is hij goed te vertrouwen; voor de oudere tijden heeft hij zich door onwetenden of bedriegers laten misleiden. Diodorus Siculus heeft althans goede bronnen gebruikt en ook zelf Egypte doorreisde, maar voor den ouden tijd is hij even weinig te vertrouwen als Herodotos en van mythologie heeft hij geen begrip. Van veel grooter waarde is het beroemde geschrift: *De Iside et Osiride*, dat gewoonlijk voor een werk van Plutarchus van Chaeroneia doorgaat, doch door sommige geleerden aan hem ontezegd wordt. Men mag echter niet vergeten, dat hij de Osirismythe geeft in haar jongste gedaante, euhemeristisch verklaard en door het synkretisme bedorven. De berichten van andere schrijvers, zooals Josefus en Clemens Alexandrinus, hoe belangrijk ook op zichzelf, kunnen voor den tijd, waarmee wij ons bezighouden, niet dienen, en vooral wachte men zich de theosofische bespiegelingen van een werk als Hermes Trismegistos ter verklaring van de oude godsleer te bezigen.

EERSTE HOOFDSTUK.

INLEIDEND.

1. LAND EN VOLKSAARD DER EGYPTENAARS, IN VERBAND MET HUN GODSDIENST.

Elke godsdienst, vooral wanneer hij nog zooals de egyptische tot de naturalistische behoort, ondervindt noodwendig den invloed van het land, waar hij heerscht, inzonderheid wanneer hij daar ook ontstaan is. De eigenaardigheden van de smalle strook lands, die de Egyptenaars bewoonden, ten oosten en westen door de woestijn begrensd en zich in de lengte uitstrekkend van de Nijl-watervallen in het Zuiden tot de Nijlmonden, die het Delta vormen in het Noorden, zijn bekend. Waar de vruchtbaarheid van den bodem en het levensonderhoud der bewoners niet afhangen van de wateren des hemels, maar van de regelmatige overstromingen der rivier, die tevens den grooten gemeenschapsweg tusschen Noord en Zuid uitmaakt, zullen stroom- en zonnegoden in den regel de hoogste vereering genieten en moet de beschrijving der bovenaardsche wereld, de mythische geografie, een afspiegeling van dezen aardschen toestand zijn. Geen wonder dan ook, dat van oudsher de Nijlgod Hâpi, de aardsche weldoener, niet minder dan de hemelsche, algemeen werd vereerd; dat men hem, niet slechts in zijn eigen stad Nilopolis, maar ook aan andere plaatsen prachtige tempels oprichtte; dat men door talrijke en kostbare feesten te

zijner eere hem poogde te bewegen om zijn zegeningen niet terug te houden, en dat men zich zelfs de andere wereld niet kon voorstellen, dan als een land, evenals Egypte, doorsneden door een machtigen stroom, waarop 's nachts de zonneboot voer. En dat Hâpi niet de eenige riviergod van Egypte was, zal later blijken. Voorts in een klimaat, voor de instandhouding van oude gedenkteeken zoo uiterst gunstig, dat zelfs handschriften op papyrus eeuwenlang ongedeerd blijven, laat zich een eerbiedige gehechtheid aan het oude ook in den godsdienst gemakkelijk verklaren en verwondert men zich niet het duurzame, het onvergankelijke, hetgeen „millioenen van jaren" standhoudt als het hoogste ideaal te hooren uitspreken. Inderdaad, wanneer men den godsdienst van Egypte, met zijn eigenaardige mythen en godengestalten, zijn gebruiken, zijn heilige dieren nauwkeurig beschouwt, is men gedwongen tot de slotsom, dat hij daar en nergens anders thuis behoort en in dezen vorm daar moet ontstaan zijn.

Intusschen is er goede grond voor de vroeger algemeen aangenomene, thans door sommige ethnologen betwijfelde, onderstelling, dat de kern der bevolking van Egypte, evenals hun westelijke en zuidelijke naburen en verwanten, de Libyers of Mauren en de Kushiëten en Nubavolken, niet oorspronkelijk tot de Nigritiërs, maar veeleer tot het Kaukazische ras behoorden, en alzoo in overouden, vóorhistorischen tijd hun latere woonplaatsen zouden zijn binnengetrokken, waar zij dan een oudere, in beschaving lager staande, bevolking aantreffen en aan zich onderwierpen. Taalwetenschap en vergelijkend onderzoek der oud-egyptische schedels voeren tot deze hypotheze. De groote overeenkomst der egyptische taal, vooral in haar oudst bekende periode, met de semietische talen kan niet geloochend worden, ofschoon ook overeenkomsten met arische talen niet ontbreken. Ook de scherpe tegenstelling tusschen de grofst-zinnelijke, animistische voorstellingen en magische praktijken en de verhe-

venste leeringen, die elk in den egyptischen godsdienst treft en die noch door het aannemen eener exoterische en esoterische leer, noch door een hemelsbreed verschil in ontwikkeling tusschen de hoogste standen en de meerderheid des volks genoegzaam verklaard wordt, zou voldoende grond vinden in de samensmelting tusschen twee zoo verschillende volken. De dierdienst en een aantal andere animistisch-magische gebruiken bij de Egyptenaars in zwang, hebben werkelijk veel overeenkomst met hetgeen elders in Afrika, bij alle Nigritiërs, wordt aangetroffen. Daarentegen mag men in de mythologie en in verscheiden godsdienstige beschouwingen der Egyptenaars een zeer groote overeenkomst met in West-Azië heerschende voorstellingen en gevoelens niet miskennen. Moet men voor de egyptische beschaving een geheel zelfstandige, aan die der semietische geheel vreemde, ontwikkeling aannemen, dan zijn noch deze overeenkomsten noch die der taal te begrijpen.

Nauwkeurig aan te wijzen, welke bestanddeelen van de Egyptische godsdienst en mythologie door het heerschende ras uit hun stamland meegebracht en met de in 't Nijldal inheemsche vermengd zijn, is niet meer mogelijk. Als haar geschiedenis aanvangt is de egyptische religie reeds gegoten in een vorm, dien zij, hoe ook in bijzonderheden gewijzigd, de eeuwen door behouden zal en die zich, althans ethnisch, niet meer laat ontleden. Bij de Egyptenaars zelven schijnt toen reeds alle heugenis aan dit verschil in volksaard verloren te zijn gegaan. Men kan hier slechts gissen. Maar dat de mythe van Osiris, bij voorbeeld, van de west-aziatische Tammuz-Adonis-mythe niet wezenlijk verschilt, dat Hathor, hoe men ook haar naam moge verklaren, dezelfde godin is als de Astarte, (Ištar, Aštar, Athtar) die alle semietische volken vereeren, blijf ik staande houden, in weerwil van de daartegen ingebrachte bezwaren. Wij zullen zien, hoe deze hypothese op de wording van den egyptischen godsdienst een eigenaardig licht werpt.

2. HYPOTHEZEN OMTRENT DE WORDING VAN DEN
EGYPTISCHEN GODSDIENST.

Oorsprong en wording van den egyptischen godsdienst vallen in een vóórhistorischen tijd, waaruit geen gedenkstukken tot ons zijn gekomen. De oudste teksten, die men bezit, zelfs die uit den tijd der pyramiden-bouwers, zijn niet de oorkonden eener nieuwe leer of van een pas gestichten godsdienst, maar van een religie, die, evenals het schrift, de kunst en de geheele egyptische beschaving van die eeuwen, reeds een langdurige ontwikkeling achter zich had. Men kon niet nalaten zich de vraag te stellen, van welken aard die ontwikkeling en wat haar uitgangspunt moet geweest zijn, en 't is voor de beoordeeling en zelfs voor het recht verstand van den egyptischen godsdienst van 't hoogste gewicht, dat men zich daaromtrent een overtuiging vorme. Tot eenstemmigheid is men echter ook thans nog niet gekomen. Twee hoofdrichtingen, schoon elk in verschillende schakeeringen, staan hier lijnrecht tegenover elkander. Volgens de eenen zijn de 't zij pantheïstische, 't zij henotheïstische, 't zij monotheïstische denkbeelden, die men niet alleen in de pyramidenteksten, maar ook in de oudste hoofdstukken van het Doodenboek aantreft, het oorspronkelijke, en de daarmee verbonden magische en animistische voorstellingen en handelingen òf een gevolg van verbastering, òf moet daaraan een mystieke, symbolische, allegorische beteekenis worden gehecht ¹⁾. Volgens de anderen is het tegenovergestelde het geval en zijn de magische, animistische, polytheïstische bestanddeelen van den egyptischen godsdienst de oudste; de leer, dat de veelsoortige en veelvormige goddelijke wezens die men aanbad, slechts openbaringen of leden van één

¹⁾ Dat aan dit vóórhistorisch monotheïsme of pantheïsme een oorspronkelijk polytheïsme kan zijn voorafgegaan wordt door sommige voorstanders dezer beschouwing, bijv. door Pierret, niet geloofchend.

enkelen, pantheïstisch gedachten god zijn of dat één God, als de oorspronkelijk eenige, hen allen als zijn kinderen of schepselen oppermachtig beheerscht, moet eerst van lieverlede in de priesterscholen gevormd en alleen het eigendom der meer ontwikkelden geweest zijn ¹⁾.

De onderstelling, die wij in de tweede plaats noemden, komt ook ons de waarschijnlijkste, zelfs de eenig mogelijke voor. Een vóórhistorisch monotheïsme onderstelt een graad van ontwikkeling en een vordering in het wijsgeerig nadenken, die bij een nog barbaarsch volk niet denkbaar zijn. Ook de egyptische godsdienst is van animisme en magisch polydaemonisme uitgegaan en zoo eerst tot polytheïsme opgeklommen. Dit polytheïsme ontwikkelt zich dan in twee geheel tegenovergestelde richtingen. Aan den eenen kant wordt de godenwereld, door bijeenvoeging van plaatselijke godsdiensten, een gevolg van de onderwerping der verschillende gewesten met hun godsdienstige middelpunten aan het gezag van één koning, en door overneming van vreemde godheden, steeds rijker. Aan den anderen kant nadert men het monotheïsme meer en meer, zonder het ooit helder en

¹⁾ De eerstgenoemde richting werd vroeger vooral door Emmanuel de Rougé vertegenwoordigd; in den jongsten tijd waren Pierret en Brugsch haar voornaamste verdedigers. Le Page Renouf staat eenigszins aan hunne zijde en past de hypothese van een oorspronkelijk Henotheïsme, die hij van Max Müller overneemt, op den egyptischen godsdienst toe. De tweede richting vindt haar voorname voorstanders in Pietschmann, Maspero, Ed. Meyer en Erman. Ook Lieblein, ofschoon hij eenigszins zijn eigen weg gaat, moet daartoe worden gerekend. Schrijver dezes is altijd, zoowel in zijn *Vergelykende Geschiedenis* als in zijn *Geschiedenis van den Godsdienst* een verklaard tegenstander der eerste richting geweest. Volgens Lepsius is het uitgangspunt van den egyptischen godsdienst de zonnediens in verschillende vormen geweest. Een goede uiteenzetting van de verschillende gevoelens (voor zoover die toen gegeven kon worden; Ed. Meyer heeft zijn denkbeelden sedert gewijzigd en Erman had zich nog niet uitgesproken) vindt men bij Chantepie de la Saussaye, *LB. der Religionsgeschichte*, I, S. 272 ff.

ondubbelzinnig uit te spreken. De geleerden trachtten beide met elkander overeen te brengen, onder anderen door de vele goden voor te stellen als de openbaringen van den éenen, ongeschapen, verborgen God, zijn leden, door hem-zelfen geschapen.

Men heeft dus recht meer dan vroeger nadruk te leggen op de plaatselijke eerediensten, maar gaat te ver, wanneer men aan de lokale goden geen andere beteekenis wil toekennen, dan heer der plaats te zijn. Hoe primitief de voorstelling ook geweest zij, die men zich van die goden maakte, elk had zeker zijn eigen karakter, dat nog dikwijls te herkennen is, ook nadat de theologie eener priesterschool het vervormd heeft. In die gewestelijke eerdiensten ligt de oorzaak dat de dierenvereering, die aanvankelijk zuiver animistisch moet geweest zijn, en in de oudheid algemeen verbreid was, nergens zulk een hoogte bereikte als in Egypte. Mogen wij aannemen, zooals boven vermoed werd, dat de ontwikkeling der egyptische beschaving en godsdienst aan de vermenging van twee rassen, m. a. w. aan een kaukazische nederzetting te midden eener nigritische bevolking, te danken is, dan mogen wij ons den loop van zaken aldus voorstellen:

Toen het uit Azië afkomstige volk er in geslaagd was, niet alleen om zijn gezag in de verschillende gewesten te vestigen, maar ook een staat te stichten, die ze alle omvatte en zich over de twee groote deelen des lands uitstreckte, moest er ook naar zekere eenheid in den godsdienst gestreefd worden. Het bestaande werd geëerbiedigd, al het oude, zelfs het magische en animistische in den eerdienst, bleef in stand. Maar men poogde het zooveel mogelijk overeen te brengen met het godsdienststelsel der overheerschers. Het grove animisme werd met een waas van mystiek overgoten. De dieren werden voortaan slechts vereerd als de vertegenwoordigers of de belichaming van hogere wezens. De plaatselijke goden werden met de hoogste godheid der priesters in verband gebracht of zelfs, hoe weinig ze er ook op gele-

ken, er mede vereenzelvigd. Dit viel te gemakkelijker, omdat ook deze god nog altijd natuurgod was en ook dit aziatische ras, gelijk alle volken der oudheid, zijn heilige dieren moet gehad hebben; beide godsdiensten, de inheemsche en de van buiten ingevoerde, dus wel in ontwikkeling, maar niet in aard verschilden.

Deze hypothese, die haar wetenschappelijk recht ontleent aan hetgeen de geschiedenis en de volkenkunde leeren, worde beschouwd als een poging om hetgeen er tegenstrijdigs schijnt in de egyptische religie uit haar waarschijnlijke wording te verklaren.

3.¹ TIJDPERKEN DER EGYPTISCHE GODSDIENST- GESCHIEDENIS.

Vrij algemeen was men gewoon de geschiedenis van Egypte, wier aanvang door de meesten in of vóór de 40^e, door sommigen reeds in of vóór de 50^e eeuw v. C. gesteld wordt, te verdeelen in die van het Oude, het Middel en het Nieuwe Rijk, maar was het niet altijd eens over de vraag, welke dynastieën tot elke dezer perioden moesten gerekend worden. Deze strijd, evenals die over het vraagstuk, of al de door Manetho genoemde dynastieën achtereenvolgens, dan wel sommige daarvan gelijktijdig geregeerd hebben, is voor de godsdienstgeschiedenis van ondergeschikt belang, en dat te meer, omdat in de geschiedbronnen, hoe rijk ze ook zijn, groote leemten bestaan en wij van verscheiden, zelfs zeer lange tijdperken niets anders kennen dan de namen der koningen. De geschiedenis van den egyptischen godsdienst vóór de grieksch-macedonische heerschappij zullen wij daarom het best verdeelen in een Memfitische ¹⁾, een

¹⁾ Wij noemen haar zoo, ofschoon de eerste twee dynastieën Thinitische en de 5^e Elefantinische heeten, het laatste volgens Lepsius bij vergissing. De zetel van 't bewind was Memfis.

eerste Thebaansche, een tweede Thebaansche en eene periode, die wij korthedshalve de Saïtische zullen noemen, ofschoon te dien tijde ook andere noord-egyptische koningshuizen, uit Tanis en Bubastis, een wijle den voorrang hadden en zelfs zoogenaamde Kushiëten of Ethiopiërs, eigenlijk afstammelingen van de thebaansche priestervorsten, die in Ethiopië een eigen rijk gesticht hadden, geruimen tijd de opperheerschappij voerden. Tusschen de eerste en tweede Thebaansche periode ligt die der vreemde overheersching of der Hykysôs, waaromtrent wij echter, bijzonder wat de religie aangaat, zoo goed als niets weten.

Elk dezer tijdperken heeft zijn eigen godsdienstig karakter. Men heeft wel beweerd, dat er van een geschiedenis der egyptische religie niet wezenlijk sprake kan zijn, omdat zij van den vroegsten tijd tot de zegepraal des Christendoms dezelfde blijft, en als bewijs daarvoor voerde men aan, dat heilige teksten uit den tijd der Pyramidenbouwers of nog vroeger eeuwen afkomstig, steeds als zoodanig beschouwd en gebruikt werden onder de romeinsche heerschappij. Men zou echter op denzelfden grond kunnen loochenen, dat ook van het Christendom, den Islâm, of welken anderen godsdienst ook, die zich op een Heilige Schrift uit vroeger eeuwen beroept, een geschiedenis kan worden geschreven. Zonder twijfel, geen volk, dat het egyptische in behoudzucht overtrof. Hetgeen eenmaal bestond werd zooveel mogelijk geëerbiedigd. Maar niet alleen werd er gedurig iets nieuws aan toegevoegd, wij hebben ook overtuigende bewijzen, dat de heilige oorkonden in verschillende tijden geheel verschillend werden opgevat. De eerdienst onderging, zoover wij weten, althans voor 't uiterlijk niet veel wijziging, zooals dat trouwens in de meeste, met name der oude godsdiensten, het geval is, maar zelfs hier blijft niet alles onveranderd. De nationale hoofdgoden komen als zoodanig, met een paar zeer gewichtige uitzonderingen, reeds op de oudste monumenten voor, en wat steeds den grondslag der egyptische godsdienst-

leer heeft uitgemaakt wordt daar al uitgesproken, maar dat ook in Egypte van hervorming en reactie, van godsdienstige ontwikkeling en tijdelijken teruggang sprake kan zijn en ook daar het religieuze denken niet stilstond, kan, zelfs met de gebrekkige hulpmiddelen die wij bezitten, worden aangetoond.

TWEEDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET MEMFITISCH TIJDVAK.

(HET OUDE RIJK.)

1. DE HOOFDGODEN.

Men is in den laatsten tijd zeer geneigd het geheele Pantheon van Egypte voor te stellen als ontstaan uit de deels door de omstandigheden veroorzaakte, deels door godgeleerde scholen uitgedachte samensmelting van de plaatselijke eerdiensten; eene meening, waaraan een betrekkelijke waarheid niet kan worden ontzegd. Maar zelfs de ijverigste verdedigers van dit gevoelen zien zich genoodzaakt, enkele hoofdgoden, die algemeen in Egypte vereerd werden en dus als nationale goden beschouwd moeten worden, daarvan uit te zonderen. Men zou dan ook onmogelijk kunnen staande houden, dat deze goden als beschermheeren van het een of ander gewest of van een enkele stad begonnen en alleen door begunstiging der omstandigheden, door den invloed eener priesterschool of door het verheffen van die stad tot residentie, tot algemeene landsgoden verheven waren. Blind ook voor de zekerste uitkomsten der vergelijkende mythologie, heeft men niet gezien dat sommige der oudste goden van Egypte, ofschoon de egyptische nationaliteit en de natuur des lands daaraan een eigenaardige gestalte hebben gegeven, in zekeren zin ouder zijn dan het egyptische volk zelf. Tot

die goden behooren: de zegevierende, doorgaans in de zon belichaamde, lichtgod, die de slang of draak der duisternis doodt of althans den demon der duisternis bestrijdt en overwint zonder hem te dooden; de god, die met geweld scheiding maakt tusschen hemel en aarde, door den eerste op te heffen; de weldadige god-koning, die door zijn vijandigen broeder gedood wordt, waarna zijn weduwe, door den moordenaar vervolgd, in 't geheim een zoon ter wereld brengt, die bestemd is de wreker zijns vaders te worden en, terwijl deze laatste in het Doodenrijk heerscht, zijn rijk op aarde te bestieren. In Egypte werd de eerste mythe verbonden met den zonnegod Râ of Rê of, en waarschijnlijk reeds vroeger, met den lichtgod Horos, die dan als de oudere steeds onderscheiden wordt van den gelijknamigen zoon van Isis, den wreker zijns vaders, maar oorspronkelijk dezelfde is; de god, die scheiding maakt tusschen de nauwvereenigde aard- en hemelgoden Seb (Keb?) of Sibū en Nu of Nuī, is Šu, en in de laatstgenoemde mythe spelen Osiris en Set met Isis en den jongen Horos en eenige andere goden van hun kring de hoofdrol.

Reeds in de oudste oorkonden, in het Doodenboek en in de Pyramiden-teksten, zijn de meeste dezer goden, die vroeger zelfstandig moeten geweest zijn, met elkander verbonden en komen zij, in genealogische orde gerangschikt voor als „de heeren van An of On (Heliopolis)”. Ook is Râ daar reeds met den ouden hoofdgod van die plaats, Tum of Atum, samengesmolten en zonder tegenspraak de grootste aller goden. Wel worden er verscheiden goddelijke wezens vermeld, van wie men later niets meer verneemt en die misschien toen al tot een vroeger tijdperk behoorden, maar van de voorname goden, die men alle eeuwen door in Egypte vereerde, wordt er nauwelijks één gemist. Wel verre dus van te getuigen voor monotheïsme en grooter eenvoud in den godsdienst, openbaren zij een rijker polytheïsme dan in een der latere tijdperken bestond en een magische mystiek, zoo duister en

verward, dat de latere magische teksten daarbij vergeleken haast helder en redelijk schijnen.

Râ of Rê, de eigenlijke Zonnegod, wiens heilig dier de sperwer was en wiens beeld daarom ook in den regel een sperwerkop heeft, was misschien in den oudsten tijd nog niet wat hij later worden zou, de nationale god bij uitnemendheid, maar toch, zoo al niet de hoogste, een der hoogste en vereerdste goden van Egypte. Ook de bennu-vogel, een reigersoort, waarvan de Grieken den uit zijn asch herlevenden fœnix gemaakt schijnen te hebben, en de obelisk golden als zijn belichaming. Achtereenvolgens in twee booten legt hij dagelijks den weg van 't Oosten naar 't Westen af. Hier treedt hij 's avonds het rijk der duisternis binnen, kampt er tegen de veelsoortige monsters, die hem daar te gemoet treden, bestrijdt vooral zijn felsten tegenstander, de slang Apap, en treedt dan 's morgens zegevierend, eerst als „de wordende” Hopra, onder het beeld van den kever (*hoper*) voorgesteld, daarna als Horos op den horizon (Harmachis) uit den glans van 't morgenlicht te voorschijn, bestijgt met zijn trawanten weer zijn morgenboot en de dubbele tocht vangt van nieuws weder aan. Dit is zijn hoofdmythe. Andere omtrent hem verhaalde sagen behooren althans in den vorm, waarin zij werden overgeleverd, waarschijnlijk nog niet tot den oudsten tijd. Tum, de groote god van Heliopolis (An) en Pithom (*pa-Tum*), de onzichtbare, in 't verborgen werkende Schepper, werd beschouwd als de gestalte van Râ vóór zijn wedergeboorte, ofschoon hij vroeger misschien een zelfstandige god is geweest.

Šu, aan verscheiden plaatsen, doch vooral te Heliopolis vereerd, en aldaar met zijn gade Tafnut beschouwd als 't eerste godenpaar, door Tum zelven zonder gade geteeld, soms evenals zij in leeuwengedaante, doch meestal voorgesteld als een man, die staande op de aarde met zijn twee armen het uitspansel omhoog houdt, is, gelijk zijn naam aanduidt en zijn mythe verhaalt, „de verheffer”, de god van

den morgenstond, door wiens macht de hemel, de godin Nu, die 's nachts op de aarde, den god Seb, schijnt te rusten, van haren gemaal gescheiden wordt. Een spelen met de dubbelzinnige beteekenis van zijn naam maakte hem later tot den god van den verschroeienden wind, wat hij zeker oorspronkelijk niet was. De oudste beteekenis van Tafnut is even moeilijk te verklaren als van alle andere egyptische godinnen, die zonder uitzondering tot hemelgodinnen gemaakt worden; maar er is reden om aan te nemen, dat zij 't morgenrood vertegenwoordigt.

Door de daad van Šu ontstaan twee goddelijke wezens, Seb (Keb) of Sibū, de god der aarde, en Nu of Nuī, de godin des hemels, door de Egyptenaars beschouwd als de stamouders der familie, wier werkelijk hoofd Osiris werd. De mythe van Osiris kennen wij volledig alleen door Plutarchos. Tallooze zinspelingen in egyptische teksten bewijzen, dat hij haar in hoofdzaak getrouw heeft wedergegeven, al is zij bij hem tot een euhemeristisch gekleurd sprookje geworden, naar het schijnt met fenicische bestanddeelen vermengd. De hoofdtrekken zijn bekend. Osiris, een rechtvaardig en goed heerscher over Egypte, waar hij de grondslagen der beschaving en der godsvereering legde, wordt na zijn terugkeer van een buitenlandsche reis, tot verbreiding dier beschaving ondernomen, door zijn broeder Set met list gedood, door zijn gade en zuster Isis en zijn andere zuster Nefthys beweend, door Horos, den zoon van Isis, die na den dood des vaders geboren is, gewroken, is intusschen heerscher in het Rijk der dooden geworden, terwijl zijn aardsche heerschappij op zijn zoon overgaat. Anubis, de zoon van Nefthys, en Thôt, de een als geleider naar de doodenwereld, de ander als de rechtvaardiger van Osiris en de helper van Horos in zijn strijd tegen Set, spelen elk in de mythe hun eigen rol. Zeer verschillend wordt deze mythe verklaard. Volgens velen — het laatst Ed. Meyer — is Osiris oorspronkelijk een zonnegod, de oude, die vroeger heerschte

en nu in het Doodenrijk den scepter voert; Isis, de godin van den oostelijken hemel, is zijn eigenlijke gemalin, maar als hij 's avonds zich met den westelijken hemel, Nefthys, vereenigt, teelt hij met haar den wachter der graven, Anubis. De jonge zonnegod, Horos, zijn zoon, wordt eerst geboren en eigenlijk geteeld na zijn heengaan en wreekt zijn vader op den god van dood en duisternis Set. Anderen meenen, dat de vereeniging van Osiris met den zonnegod van jonger dagteekening is. Maspero houdt hem voor den eersten mensch en doode, wat zeer juist is, maar de andere beteekenis niet uitsluit, zooals andere mythologieën bewijzen (Yama, Yima, Minos, Kronos). In geen geval kan men hem met Wiedemann een ideaalmensch en koning noemen, na zijn dood vergood, zonder geheel moderne voorstellingen aan de menschen uit voorhistorische tijden toe te schrijven. Evenmin mag men in de mythe de afgetrokken en wijsgeerige denkbeelden zoeken, die Brugsch daarin gelegd heeft, maar terecht heeft deze geleerde in Osiris denzelfden god als Dionysos herkend, mits wij niet zoozeer aan den griek-schen, als wel aan den westaziatischen god der vruchtbaarheid van akker en wijngaard, den naar 't jaargetij stervenden en herlevenden god denken. Het eigenlijk gebied van Osiris in het Doodenrijk zijn dan ook de vruchtbare Aälu of Jalu-velden, en hij behoudt dat als de denkbeelden omtrent de andere wereld uitgebreid en gewijzigd zijn. Hij is de weldadige god, het goede wezen (Unnofer) aan wiens werking men alle verschijnselen van groei en leven in de natuur toeschreef, en die zich dus in de koesterende zonnewarmte, maar ook in de bevruchtende Nijlwaters openbaart, en zelfs als wijngod voorkomt; daarom stichter van beschaving, landbouw en gezeten leven en in Egypte overal, doch in den historischen tijd hoofdzakelijk als koning van het Doodenrijk en voorbeelding van elken vromen doode vereerd. Zijn broeder Set is in alles zijn tegenbeeld. Van hem verschroeiende hitte en daardoor dorheid, ziekte, dood. Hijzelf, door Horos

ontmand, is onvruchtbaar. Maar hij blijft een machtige en gevreesde god, krijgsgod vooral, die den koningen den boog leert hanteeren en naar wien zij hun zonen noemen, zelfs dan nog, als men zijn overeenkomst met den Baäl van Egypte's vijanden, de Hittieten en de Semietische nomaden heeft opgemerkt. Eerst veel later, door andere oorzaken, wordt hij een boos wezen, welks naam en beeld men op de monumenten uitwischte.

Het is in den laatsten tijd gewoonte geworden Horos, den zoon van Isis (Horu-se-Isi) scherp te onderscheiden van den ouden Horos (Haroëris, Horu-uer), doch zonder voldoende grond. Twee verschillende godsgestalten zijn zij zeker, maar 't is dezelfde god; als kind (Har-pe-hruti) op den schoot zijner moeder gekweekt, als jeugdig zonnegod wreker zijns vaders, strijdende tegen Set, is hij in de Osiris-mythe opgenomen. Bekleedt hij daar een ondergeschikte plaats, in andere mythen is hij de hoofdgod, de groote, de gouden Horos, ook strijdende doch tegen de machten der duisternis en niet louter zonnegod, maar god van den helderen hemel bij dag en nacht, waarom hem zon en maan behooren als twee oogen en hij niet alleen in de gevleugelde zonneschijf (Hud), maar ook in sommige planeten zich openbaart. Zijn naam Horu of Har schijnt oorspronkelijk „den hoogen” „den oppersten” te beduiden en als hemelgod steunt hij op zijn vier zonen, de vier windstreken of cardinale punten. Wanneer de Osiraansche mythe verhaalt, dat Set een der oogen van Horos uitrukt en Thôt dit redt, geeft zij in haar eigenaardige taal te kennen, dat de natuur der twee goden niet verschilt, maar de werking van den een beperkt is.

Hathor, wier naam, hij moge dan al of niet met Istar, Astart, Athtar samenhangen, nooit als huis van Horos mag opgevat worden ¹⁾, staat wel naast Horos en is evenals hij

¹⁾ Hat-hor beduidt wel letterlijk Huis van Hor, en met die teekens wordt 'de naam ook geschreven, maar 't is niet dan een woordenspel,

een algemeen vereerde godheid in Egypte, ofschoon haar hoofdzetel reeds in dit tijdperk te Dendera, het zuidelijke An was. Zijn gade was zij echter niet, althans niet in den ouden tijd; wel heet zij hier en daar zijn moeder. Inderdaad was ook zij, evenals Nu, de moedergodin bij uitnemendheid, doch niet zooals deze steeds in vrouwelijke gedaante, maar meest als koe voorgesteld. Ook zij behoort tot de lichtgoden, „de goudene”, die den zonnegod bij zijn opgang begroet en 's avonds zijn laatste stralen opvangt, en zij is de godin van liefde en vreugde, weelde en overvloed, in wier zegeningen goden en menschen zich verheugen. Sommige voorstellingen, die men van haar gaf, zijn misschien aan verwisseling met andere godinnen, zooals Nu, Neit en Isis te danken. Trouwens, al werd haar naam niet, zooals die van Horos voor god in 't algemeen, voor godin in 't algemeen gebezigd, er was al vroeg sprake van vele Hathors en de koningin de Thebe werd bij de geboorte van den troonopvolger door niet minder dan een zevental ondersteund.

2. DE PLAATSELIJKE GODEN.

Naast deze algemeen vereerde goden, waartoe nog de vroeger reeds vermelde Nijlgod Hâpi behoort, staat een menigte plaatselijke goden. Het zou verkeerd zijn te meenen, dat hun dienst zich enkel tot hun eigen stad beperkte. Vooreerst hebben verscheidene hunner hun zetel aan meer dan eene plaats, en dan werden althans de voornaamste door den koning als landsgoden erkend en in zijn residentie naast de hoogste geschaard en vereerd. Een hoogst-merkwaardig altaar van koning Pepi Merira, die tot de zesde dynastie behoorde, levert daarvoor het bewijs ¹⁾. Ptah dat eerst mogelijk was, toen men Horos tot een zonnegod gemaakt had en hem Hathor tot vrouw of moeder had gegeven.

¹⁾ Afbeelding met toelichtenden tekst van Birch in TSBA., III, p. 110—117.

en de goden van Memfis worden natuurlijk in de eerste plaats genoemd, doch dan wordt aan Thôt een opwekking in den mond gelegd, om aan de goden van Noord en Zuid offeranden te brengen, en daarna volgen de namen van een groot aantal hunner, eerst de twee groote godenkringen van Heliopolis ¹⁾ en Thinis-Abydos en de god Râ, dan deze zelfde en andere goden zooals zij in hun bijzondere vormen aan verschillende plaatsen, tot Nubië toe, vereerd werden. Een bewijs, dat na de vereeniging van de twee deelen des lands onder éenen scepter, in de residentie althans een pantheon van erkende goden was vastgesteld.

Elke plaatselijke hoofdgod had zijn familiekring en dienaaren naast en onder zich. Gewoonlijk wordt dit de Paut of Psit nuteru, het Negental der goden, genoemd, waarbij de hoofdgod volgens sommigen wel, volgens anderen niet werd meegeteld. Zeer vroeg wordt van dit Negental melding gemaakt te On (Heliopolis) en er zijn er, die meenen, dat deze rangschikking daar is uitgedacht en vandaar met den naam naar andere middelpunten van godsvereering werd overgebracht ²⁾. Zeer mogelijk, maar niet bewezen. Zoo schijnt het Negental van Hermopolis, Thôt met zijn acht helpers, hoewel een zuiver mythische voorstelling, de vrucht eener zeer oude en oorspronkelijke kosmogonische bespiegeling ³⁾. Ook goden-triaden ontmoet men op de meeste

¹⁾ Opmerking verdient dat hier aan Tum de oude, later op den achtergrond geraakte kosmische god Kâi voorafgaat, dezelfde die ook op de el der 6e dynastie voorkomt. Râ volgt hier eerst na de osiraansche goden, als god van 't jaar, de eeuw, de eeuwigheid, het leven, de duurzaamheid en de zegepraal.

²⁾ Maspero tegen Brugsch.

³⁾ Maspero RHR. 1889, I, 28 suiv. loochent dit en stelt de vier paren Numu-Nunit, Kēk-Kēkit, Heh-Hehit, Ninu-Ninit met de vier heliopolitaansche: Šu-Tafnut, Sebu-Nuït, Osiris-Isis, Set-Nefthys gelijk. Noch met deze gelijkstelling, noch met de afgetrokken verklaring van Brugsch kan ik mij vereenigen. Het zijn vier goden met hun gema-

plaatsen, gewoonlijk saamgesteld uit vader, moeder en zoon, doch ook wel uit een god met twee gemalinnen. Men houdt ook dit schema voor kunstmatig en betrekkelijk jong, maar in elk geval ligt aan de triade de voorstelling ten grondslag, dat de zoon de in het lichaam der moeder herborene vader is, daarom de gemaal zijner moeder heet en het drietal dus een onscheidbare eenheid uitmaakt, en deze voorstelling is zeer oud en ook buiten Egypte verbreid.

De officiëel meest vereerde van alle plaatselijke goden onder het Oude Rijk was natuurlijk de god der rezidentie Memfis, Ptah, dien de Grieken met hun Hefaestos vergeleken, en die op dien grond voor een vuurgod gehouden is, 'tgeen anderen echter weer loochenen. Zeker is hij „de god der kunstenaars” en heet zijn eerste profeet „de grootmeester der beeldende kunsten”. Zijn naam kan ook „de vormer” beduiden en hij scheidt niet alleen menschen, maar ook het ei van zon en maan, ofschoon 't soms heet, dat hijzelf uit het wereldei voortkomt. Maar hij is ook de god „die opent” ¹⁾, de god van den aanvang, de eerste, dien allen volgen. Zoo wordt hij niet alleen de eerste koning van geheel Egypte en de vader der goden, maar ook de groote wereldschepper, die aan alles het leven geeft of hergeeft. Reeds onder 't oude rijk werd hij vereenzelvigd met twee andere goden, Tanen of Totunen, dien men voor een god der aarde houdt, en Sokar (Sekru), wiens beteekenis niet vaststaat. Dit weet men alleen, dat deze laatste met het leven na den dood in verband staat en met Osiris wisselt. Ptah-Sokar-Osiris is het, die zich belichaamt in den donkeren Hapi-stier, wiens vereering door alle tijdperken heen in den veelvormigen dierencultus der Egyptenaars de voornaamste

linnen, die Thôt als schepper bijstaan, namelijk die van den kosmischen oceaan, van de duisternis, van den eindeloozen tijd en van de (scheppende) kracht of adem.

¹⁾ Dat hem ook het openen van den mond der gestorven goden en menschen werd toegeschreven, houd ik voor een spelen met zijn naam.

plaats innam en zelfs die van Mena (Mnevis), den lichtkleurigen stier van Râ te On, overschaduwde. Ptah mag een plaatselijke god geweest zijn, als de god der eerste hoofdstad van 't vereenigd rijk erlangde en behield hij steeds een hoogen rang in de godenwereld als een der officiële hoofdgoden, en hij is de vrucht eener hoogere ontwikkeling van 't godsdienstig, of wil men godgeleerd, denken, dan de vroeger reeds algemeen vereerde natuurgoden van Heliopolis en Abydos.

De „groote geliefde” van Ptah te Memfis is Sechet (Sohit), eene dier godinnen met katten- of leeuwenkop, die in Egypte zoo dikwijls voorkomen en in den grond hetzelfde beduiden, namelijk de weldadige en verterende kracht van 't licht en 't vuur verpersoonlijken. Ook haar zoon Nofre-Tum, de „schoone Tum” (anderen: „de schoonheid van Tum”) is een leeuwengod. Hij wordt door die bijvoeging (Nofre) en in 't algemeen in den historischen tijd onderscheiden van Tum, den eersten god van Heliopolis, maar in oorsprong is hij dezelfde. Eerst veel later nam Imhotep (Imuthês), dien de Grieken met hun Asklepios vergeleken, een priester-tooveenaar, de plaats van Nofre-Tum in, maar reeds zeer vroeg wisselt Mâ, de godin der el, der rechtvaardigheid en waarheid, met Sechet als gade van Ptah.

In den dienst van Ptah waren die kunstvaardige dwergen werkzaam, die als zijn kinderen golden en die bij Herodotos de Pataeken, bij de Egyptenaars de Chnumu (Hnumu) of „Vormers, Beeldhouwers” heetten. Diezelfde naam Chnum (later ook Knef, de Chnufis der Grieken) behoorde aan een, reeds in den oudsten tijd niet minder dan Ptah vereerden god, die zijn hoofdzetel te Elefantine in de nabijheid der Nijl-watervallen, maar ook toen reeds een tempel te Herakleopolis in Midden-Egypte en, waarschijnlijk later, ook te Mendes had. Schepper van al wat is, vader der vaders, moeder der moeders, die ook de goden maakte, en alles man en wijf, zoodat het zich voortplanten kon, verschilt hij

niet wezenlijk van Ptah. Plastisch worden die gedachten uitgedrukt in de afbeeldingen, waar hij, 't zij het wereldei, 't zij een mensch of god formeert op de draaischijf, en symbolisch in den ramskop, dien hij voert. De ram is zijn heilig dier. Bij de watervallen vinden wij hem in zijn eenvoudigste en zeker oorspronkelijkste gedaante. Daar, waar de Nijl Egypte intreedt en men in den vroegsten tijd zijn oorsprong dacht, woonden naar 't volksgeloof de machtige geest, die met den stroom alle zegeningen over 't land uitstortte, en met hem zijn twee vrouwen, Sati, de godin met den pijl, die de wateren doet nederstorten van de hoogte en het land instroomen, en Anuki, de omarmende, wellicht de godin der rivierarmen en kanalen, die de akkers drenken. Maar te Herakleopolis ¹⁾ en later te Mendes had de bespiegeling zich reeds van deze eenvoudige grondgedachte meester gemaakt. Daar heeft hij als ram der rammen vier ramskoppen, die verklaard worden als Râ, Šu, Sibū en Osiris, wat duidelijk beteekent dat de goden der zon, der lucht, der aarde, der doodenwereld, de oude natuurgoden, hun bevruchtende, levenwekkende kracht aan hem ontleenen en hij dus meer is dan zij.

Het is onnoodig hier eene opsomming zelfs van de voor naamste plaatselijke goden te geven, die onder de regeering der eerste zes dynastieën vereerd werden. Wij noemen nog slechts Thôt (*Dhuti*), den god van de stad der acht (*Ašmunain*, Hermopolis), nauw met de maan verbonden en daarom god der tijdrekening, die de perioden op zijn palmbiad aanteekent en zoo god van 't schrift en van 't verstand wordt. Door het woord, dat is door de magische kracht zijner formules en door den juisten toon ²⁾ waarop hij

¹⁾ De plaatselijke naam van den god van Herakleopolis was Haršafi (Arsafes), Horos-ram of Horos der bevruchtende kracht.

²⁾ Dit is volgens Maspero de beteekenis van de zoo dikwijls voorkomende en, later althans op alle dooden toegepaste, formule: *māa-lyu*. RHR., 1889, I, p. 28 suiv.

ze uitspreekt, schept hij de wereld, waarbij zijn acht helpers hem bijstaan. Waarom de ibis zijn heilig dier en hieroglyfe is en waarom hij en zijn trawanten als hondskopapen worden voorgesteld, is nog niet met zekerheid verklaard. Ook Net van Saïs, oorspronkelijk misschien een libysche moedergodin en althans door de Libyers hooglijk geëerd, de vruchtbaarheidsgod van Koptos, wiens naam Chem of Min (ook Amsi) gelezen wordt en dien men later met Amun, ook wel met Horos vereenzelvigt, Sebak (Sovku), de krokodilgod van Ombos en van Krokodilopolis in 't Fayum, die te Thinis (Teni) toen reeds met Net en Horos verbonden, en als de eerste god in de kosmische wateren mede tot schepper verheven wordt, behooren al tot dezen tijd. Kortom, men kan zeggen, dat onder 't Oude Rijk het echt-egyptische pantheon reeds gevormd was en dat de latere tijd wel wijzigingen aangebracht en andere opvattingen gehuldigd, maar er niets wezenlijks aan toegevoegd heeft. De stof was aanwezig; waar het noodig was uitdrukking aan nieuwe voorstellingen te geven, vergenoegde men zich met haar te verknedden.

3. DOODENDIENST EN EERDIENST.

Dit geldt ook van het hoofddogme der Egyptenaars, de leer van het leven na den dood en de daaruit voortspruitende gebruiken. Kon men vroeger meenen, dat de egyptische godsdienst in den oudsten tijd eenvoudiger, de eerdienst soberder was, en dat de mystieke denkbeelden en magische riten een verbastering van later eeuwen waren, na de ontdekking der pyramiden-teksten kan men dit niet meer volhouden. Integendeel, het mysticisme en het geloof in de toovermacht van het onverstaanbare hebben daarin de uiterste grenzen van het onredelijke bereikt, zelfs al neemt men in aanmerking, dat de oudheid der taal het recht verstand voor ons bemoeilijkt. Zeker blijkt uit die teksten, wat trouwens al door de oudste hoofdstukken van het Doodenboek

bewezen wordt, dat reeds in den aanvang van den historischen tijd de voorstellingen omtrent 's menschen leven na den dood met den nachtelijken loop der zon, en de mythen van Osiris met die van Râ in verband gebracht waren. Men meent nog eenige sporen op te merken van een ouder, minder saamgesteld geloof; zeker is de onsterfelijkheidsleer der oudste oorkonden alreeds een poging om van verschillende, soms moeilijk vereenigbare voorstellingen één geheel te maken.

De *Kâ* van den doode, zijn dubbel, een soort van etherisch lichaam, doch dat spijs en drank behoeft om in 't leven te blijven, toeft in 't graf, of met Osiris in de Jaluvelden, waar hij hard moet werken; of hij doorreist al strijdend tegen monsters en demonen, de gewesten des doods, overwinnend door de toovermacht des woords, om dan als een *hu*, een lichtwezen, met de zon uit te gaan op den dag; of hij waart als schim (*haibit*) rond; of hij is een ziel, (*bâ* of *br*) geworden, voorgesteld als vogel met menschenhoofd, wier doel is met het lichaam te worden vereenigd. Al deze tegenstrijdige voorstellingen worden naast elkander geplaatst. Het denkbeeld, dat men zich van het leven hiernamaals vormde, was somber; vreeselijk zijn de verschikkingen des doods; de rijke, wiens lijk goed bezorgd en door een stevig graf beschermd werd, mocht op voortduring hopen, de arme had niet veel te wachten; van vergelding naar zedelijken maatstaf nog geen spoor. Nu echter werden deze, wezenlijk animistische voorstellingen met den godsdienst in verband gebracht. In de mystieke vereeniging met de godheid vond men een grond der hoop. De doode, aanvankelijk alleen de koning, doch later iedere afgestorvene, werd Osiris. Als deze zou hij in de andere wereld herleven, en gelijk Osiris in Horos zijn wreker had, zoo zou hij door zijn zoon verzorgd worden met spijs en in hem voortleven op aarde; gelijk Osiris door Isis en Nefthys, zoo zou hij door liefhebbende vrouwen beweend en zijn lijk voor schending bewaard worden. Of men nu ook reeds leerde dat hij als

de zonnegod weder zou opstaan uit de dooden en met den zegevierenden Râ, na de gevaren der doodenwereld te hebben doorstaan, zou uitgaan in het licht, kan nog niet met zekerheid gezegd worden.

Om dit geluk deelachtig te worden, mocht niets verzuimd worden. Vandaar de groote zorg voor de lijken, de balseming, het nederleggen der ingewanden in de vier vazen aan de doodsgeniën gewijd, het opdragen van elk der ledematen aan een godheid, de welgesloten graven, de doodendienst, waarbij rijke offeranden tot zijn onderhoud, 'tzij rechtstreeks aan den afgestorvene, 't zij aan de goden met de bede hem daarvan zijn deel te geven werden opgedragen, tal van magische ceremoniën eindelijk, waarbij bepaalde tooverkrachtige teksten in den rechten toon opgezegd moesten worden, ten einde hem een voor een het gebruik zijner ledematen te hergeven en te steunen in zijn strijd, om van al de voorwerpen, hem op de groote reis mee te geven, nog te zwijgen.

Of men zich de Doodenwereld (*Tuanu*) als een onderaardsch dan wel als een verborgen deel des hemels voorstelde, is nog onzeker; mij schijnt het laatste 't waarschijnlijkst. Ook mag betwijfeld worden, of men reeds in deze periode zulk een nauwkeurige beschrijving van haar wist te geven als in teksten uit den Ramessidentijd, ofschoon de elementen daarvan reeds aanwezig zijn. Dit is zeker, in de Amenti, het Westen, was de ingang, en in 't Oosten trad men met den zonnegod uit haar te voorschijn.

De graven der koningen van 't Oude Rijk waren de pyramiden, die ten westen van Memfis een mijlenlange reeks in de richting ongeveer van Noord naar Zuid vormen en in wier onmiddellijke nabijheid de koningen schijnen gerezideerd te hebben ¹⁾. Een tempel in de nabijheid diende voor de vereering van den doode en de koning benoemde zelf zijn pyramidenpriester. Waarschijnlijk moet deze van den pries-

¹⁾ Zie A. Erman, *Aegypten*, I, 243.

ter, die hem als god huldigde onderscheiden worden. Om de rustplaats huns konings richtten de hovelingen en grooten hun graven op, de zoogenaamde Mastaba's, oorspronkelijk langwerpige steenheuvels, daarna uitgestrekte, doch lage gemetselde gebouwen, met een put voor de sarkofaag, een klein vertrek voor het beeld van den doode, waarbij zijn Kâ vertoefde, en onmiddellijk daaraan grenzende de kapel voor den lijkdienst. Reeds vroeg begon de koning aan zijn pyramide te bouwen, en hoe langer hij regeerde, te grooter werd zij. Ook de rijken zorgden zoo spoedig zij konden voor hun laatste rustplaats. Die er het vermogen niet toe bezaten, moesten zich, tenzij de mildheid des konings hun te gemoet kwam, met een weinig beschermden grafkuil vergenoegen.

Zooveel wij kunnen oordeelen was de eerdienst in het Oude Rijk nog eenvoudiger dan later en was die, welke van staats-, of juister van 's konings wege geschiedde, nog niet zoo overladen en zoo alles overheerschend, als dit met name onder het Nieuwe Rijk het geval was. Elke huisvader had zijn huiskapel en ook in zijn moestuin en wijngaard veelal een klein heiligdom voor de godin van den oogst. Daar offerde hij zelf zonder tusschenkomst van priesters. De oudste openbare heiligdommen waren weinig meer dan hutten ¹⁾, maar reeds onder de vierde dynastie verrijzen er steenen tempels, sommige van groote pracht en uitgestrektheid. Er bestaan nog lijsten van wijgeschenken en offergaven uit den tijd der 3^e, 4^e en 5^e dynastie, waarvan de oudste van koning Snefru afkomstig zijn, die bewijzen dat ook toen reeds het voorzien in de behoeften van den openbaren eerdienst als een plicht des konings beschouwd werd. ²⁾ Ook dagteekent reeds uit de regeering van Chafra het geweldige reuzenwerk, de Sfinx van Gizeh, een liggende

¹⁾ Afbeelding bij Erman, *Aegypten*, II, 379 naar Mariette. Men raadplege hierbij zijn geheele uiteenzetting.

²⁾ Wiedemann, *ÄZS*. 1885, S. 77 f.

leeuw met menschenhoofd, beeld van den zonnegod als hij aan den oostelijken horizon zichtbaar wordt.

Den openbaren dienst in de tempels verrichtten de priesters van allerlei rang. Van oudsher behooren daartoe steeds de reinheidspriester (*ueb*) die over de reinheid van 't offerdier oordeelen moest, de reciteerpriester (*her-heb*, de man met het boek) en, als de talrijkste klasse, de godsdienaar (*nuter hon* ?), dien de Grieken den profeet noemden, wat hij althans in den gewonen zin van 't woord niet was. Deze namen blijven steeds dezelfde, maar de plaats en beteekenis der priesters is in den oudsten tijd nog een geheel andere dan later. In deze periode waren zij niets minder dan een caste, ten hoogste een beroep. Maar de meeste priesterschappen werden onder de oudste dynastieën, nevens andere waardigheden en betrekkingen aan leden van 't koninklijk huis en hooge ambtenaars verleend, zelfs zeer veelvuldig aan vrouwen, zoodat er van een eigenlijken geestelijken stand geen sprake is. De bedienaars der groote tempels daarentegen moesten zich geheel aan die taak wijden en de voornaamste hoogepriesters, zooals die van Heliopolis en Memfis, voerden grootsche titels, die hen van de anderen onderscheidden. Verscheiden priesters en priesteressen waren met den dienst van heilige dieren belast. Zeker is, dat, hoe hoog geëerd en betrekkelijk talrijk, de priesters destijds nog niet dien invloed op het staatsbestuur konden uitoefenen als in later eeuwen, en dat zij ook nog die macht en dien rijkdom niet bezaten, die hen eens tot de gevaarlijkste mededingers van het koningschap zouden maken.

Intusschen komt den koning, van den vroegsten tijd af, geen mindere heiligheid toe dan den priester. Hij, de levende Horos op aarde, de zoon der hoogste godheid, zelf „de goede God” genoemd, heeft te allen tijde recht de goden te naderen en hun zijn offeranden te brengen; hem en eenigen van de hoogste priesters alleen is 't vergund de

poort der verborgen kapel, het allerheiligste, binnen te treden en het aangezicht zijns vaders te aanschouwen.

4. BERICHTEN VAN MANETHO EN HERODOTOS OVER DEN GODSDIENST DEZER PERIODE.

De berichten van Manetho en Herodotos, die op de godsdienstgeschiedenis van 't Oude Rijk betrekking hebben, zijn niet dan met behoedzaamheid te gebruiken. Volgens den eerste zou Kaiechos (Kakau), van de 2^e dynastie, den dienst der stieren van Memfis en Heliopolis en van den ram van Mendes ingevoerd hebben. Volgens anderen is de oudste historische koning Mena de stichter van den Apisdienst. Indien er eenige waarheid is in deze mededeeling, dan kan zij alleen zoo opgevat worden, dat deze vorsten de vereering dier dieren tot staatsdienst verhieven en regelden, want als animistisch gebruik moet zij veel ouder zijn. Wat Herodotos meedeelt en ook Diodoros bericht over de koningen Cheops (Hnum-hufu) Chefren (Šafra of Hāfra) en Mykerinos (Menkaura), namelijk dat de eerste twee zeer goddeloos waren, de tempels sloten en een drukkende tirannie uitoefenden, de laatste daarentegen zich door zijn vroomheid en rechtvaardigheid onderscheidde, wordt slechts ten deele door de monumenten bevestigd ¹⁾. Chufu en Chafra waren zeker niet goddeloos; zij bouwden tempels en andere monumenten, droegen aan hun huisgenooten priesterschappen op en waren ijverige vereerders van Ptah en de osiraansche goden. Het is waar, dat hun standbeelden, meesterstukken van beeldhouwkunst, die later niet meer geëvenaard werden, verbrijzeld in een put werden gevonden. Was dit de oorsprong van 't verhaal? Of heeft, zooals men vermoedt (Max Büdinger), de grieksche geschiedschrijver

¹⁾ Manetho schijnt dit gevoeld te hebben, want hij verhaalt dat Cheops zich in zijn ouderdom bekeerde.

deze vorsten der 4^e dynastie met de vreemde overheerschers, de Hykysôs-koningen verward? Zeer mogelijk. Maar als men in aanmerking neemt, dat de genoemde beelden een geheel vrije richting in de kunst vertegenwoordigen, gansch afwijkend van de streng hieratische vormen, waaraan de kunstenaars zich later moesten houden, en die Menkaura weer in acht nam, dan zou in de onafhankelijkheid, waarvan dit feit getuigt, de oorzaak kunnen liggen vanden tegenzin, dien zij bij latere vromen wekten en die hun standbeelden deed vernielen ¹⁾. Menkaura was inderdaad een zeer vroom vorst naar het hart der priesters. Zijn zoon Horduduf werd nog eeuwen later geroemd als godsdienstig schrijver. Op last zijns vaders inspecteerde hij alle heiligheden des lands en vond toen eenige teksten, die in het Doodenboek werden opgenomen. Dit heeft inderdaad den schijn van een zekere reactie tegen een vrijere richting.

Wat hiervan zij, de oude koningen van Egypte werden zeker na hun dood als goddelijke wezens vereerd, en hadden daartoe hun eigen priesters. Van sommigen bleef die dienst in stand tot onder de grieksche heerschappij en de oudste koning Menes is zelfs een koptische heilige geworden. Of zij in de vroegste periode reeds hun tempels hadden, waar zij al bij hun leven gediend werden, mag betwijfeld worden. Maar dat zij toen reeds zoodra zij den troon beklommen hadden, als „de goede God, de levende Horos op aarde

¹⁾ Ed. Meyer, *Gesch. d. alt. Aegyptens*, S. 143 denkt aan omwenteling en burgerkrijg en schrijft de vernieling van deze en andere standbeelden, van de sarkofagen van Chufu en Pepi I, met uitkrabben van des laatsten naam in zijn grafopschriften, aan de gehate Herakleopolieten der 9^e of 10^e dynastie toe. De in Tanis gevonden monumenten, wier stijl van den egyptischen zoozeer afwijkt en die Mariette van de Hykysôs-koningen afkomstig achtte, zouden vlg. Erman en Meyer ook aan de Herakleopolieten moeten toegekend worden. Reeds Maspero hield ze voor ouder dan de Hykysôs. Ook den Sfinx van Gizeh brengt Meyer tot dezen tijd.

beschouwd", toen nog veel strenger afgezonderd, veel moeilijker genaderd en meer met slaafschen eerbied bejegend werden dan later, blijkt uit de monumenten. Den Hoogepriester van Memphis wordt het als een bijzondere eer toegerekend, dat hem vergund wordt de voeten des konings en niet de aarde te kussen ¹⁾. Dit is de theokratie in haar strengsten vorm, strenger dan zelfs in Babel, waar de vergoding der koningen ook voorkomt ²⁾.

¹⁾ Erman, *Aegypten*, S. 109.

²⁾ Indien ik het beroemde Spreukenboek uit den Papyrus Prisse, dat uit den tijd der 5e dynastie afkomstig heet, als zoo oud kon beschouwen, zou het hier de plaats zijn, om over de daarin voorkomende zedenleer te spreken. Maar ik durf dat niet aannemen.

DERDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET EERSTE THEBAANSCHÉ TIJDVAK.

(HET MIDDELRIJK.)

1. DE OFFICIEELE GODSDIENST DEZER PERIODE.

De geschiedenis van Egypte tusschen het eind der zesde en de laatste jaren der elfde dynastie ligt bijna geheel in het duister. Het Rijk verkeerde in een toestand van grenzenlooze verwarring en regeeringloosheid, waardoor de eenheid verbroken was. Van de oorzaken van dit verval weten wij niets, evenmin zouden wij kunnen zeggen, hoelang dit tijdperk geduurd heeft, al vermelden de koningslijsten eenige dynastieën met opgave van haar duur. Zoolang als men daaruit zou afleiden kan de treurige toestand niet hebben aangehouden, wat men uit vergelijking der monumenten uit de zesde met die uit de elfde en twaalfde koningshuizen opmaakt. Men vermoedt daarom dat de twee dynastieën uit Herakleopolis (de 9^e en 10^e) gelijktijdig met de twee memfietische (de 7^e en 8^e), waaraan ze dan de gehoorzaamheid opzeiden, over een deel des lands geregeerd hebben. Hoe het zij, voor de godsdienstgeschiedenis levert dit tijdperk van verwarring niets belangrijks op.

Maar tegen het eind der eerste thebaansche, de elfde dynastie, begint er eenig licht te dagen. Van de Antefs en Montuhoteps, die elkander sedert vele jaren als gewestelijke

vorsten te Thebe waren opgevolgd, schijnen de laatsten, een vier- of vijftal, het geheele rijk onder hun schepter gebracht en zoo de eenheid hersteld te hebben. Maar eerst door de vorsten der tweede thebaansche (12^e) dynastie, de Amenemhats en Usertesen's, herleeft Egypte in vollen bloei, bij dien van 't Oude Rijk niet achterstaande en volgens velen, zoo niet in glans, dan toch in degelijkheid dien van 't latere Nieuwe Rijk overtreffend. Naar hun oordeel moet dit de klassieke periode van Egypte heeten. Ook voor de ontwikkeling van den godsdienst is zij van groot gewicht.

De koningen der 12^e dynastie beschouwen zich als de herstellere van het Oude Rijk, voor welks koningen zij standbeelden oprichten en weer godsdienstige vereering instellen. Ofschoon uit Thebe afkomstig en niet minder ijverige vereerders van de Thebaansche goden dan hun voorgangers der 11^e dynastie, van Amon, naar wien verscheidene hunner heeten en wiens tempel in de wijk Apet zij stichten, van Montu, den krijgsgod van Hermonthis en ook van Min of Chem (Amsi) van Koptos, vestigen zij hun rezidentie in of nabij Memfis en begunstigen zij verscheidene andere plaatselijke eerdiensten. Zoo bevorderen zij den dienst van Anubis als zoon van Set en van Ptah in 't noordelijk Tanis, herstellen den Hathortempel te Dendera, bouwen bestendig te Memfis en zijn ook nog elders werkzaam. Van hen is ook de groote Zonnetempel van Anu (Heliopolis), waarvan nu alleen de groote obelisk van Usertesen I nog over is. De Osirisdienst te Abydos kwam door hen tot nooit gekenden bloei en men begint er nu veel aan te hechten, daar, in de nabijheid van den gestorven en herleefden god begraven te worden. Sebak (Sovku) de krokodilgod, die, zooals wij zagen, onder het Oude Rijk reeds zeer vereerd en zelfs met Neit verbonden werd, wordt onder hun regeering een der geliefdste goden van Egypte, naar wien tallooze vromen en ook de koningen, vooral der 13^e dynastie, hun kinderen noemen. De oorzaak moet gezocht worden in de groote werken, door Amenem-

hat I en zijn opvolgers in het Fayum (Zeeland), bij het daar liggend meer, dat de Grieken Moeris noemden, ondernomen, en die zij wijdden door de stichting van een prachtigen tempel ter eere van Sebak in de hoofdstad der provincie Šedet (Krokodilopolis); waar men hem onder anderen in de gedaante van levende en weldoorvoede krokodillen vereerde.¹⁾ De krokodil was de eigenaardige belichaming van den god, die als de schepper in de kosmische wateren, tevens als de vruchtbaarmakende Nijlgod beschouwd werd. Van oudsher te Ombos op de nubische grens met den plaatselijken krokodilfetis van die stad vereenigd, werd hij spoedig in die gedaante in 't egyptisch pantheon ingelijfd en in deze periode bijzonder gevierd.

Of het beroemde Labyrinth, dat de Grieken het bewonderenswaardigst gebouw van Egypte noemden, deze Sebaktempel was, dan wel daarvan verschilde, blijve in het midden. De reuzenbouw, zeker door een koning van deze dynastie gesticht en door zijn opvolgers voltooid, was misschien ook tot paleis bestemd, ofschoon zonder twijfel niet alleen Sebak er bijzonder gediend werd, maar het bovendien een middelpunt van eerdienst was voor 't geheele land, welks hoofdgoden daar alle hun altaren hadden. Daaruit blijkt, dat de koningen van 't Middelrijk ook in hun godsdienstige politiek het voorbeeld van die der zesde dynastie volgden. En niet minder dan dezen ontvingen zij gelijke hulde als de goden, werden zelfs kortweg *Nuter*, de God, genoemd en niet zelden hooger geprezen dan de groote weldoeners des lands, Râ, de zonnegod, en Hâpi, de Nijlgod.

2. DE PRIESTERSTAND EN ZIJN THEOLOGIE.

Een niet onbelangrijke wijziging bracht het Middelrijk in

¹⁾ De tempel heette: „Amenemhat leeft eeuwig in 't huis van Sebak in Šedet”. Zie daarover Erman, *Ägypten*, S. 385 en de gevolgtrekkingen, die hij uit dezen en andere dergelijke namen afleidt.

de priesterschap. Met uitzondering van de machtige vorsten van sommige gewesten, die aan de overleveringen van hun oudadellijk geslacht trouw bleven en de priesterlijke waardigheid bij den hoofdgod van hun provincie bekleedden, maken de hooge beambten van hun priesterlijke functiën geen gewag meer, en daarentegen vernemen wij nu van priesterlijke ambten, die aan 't Oude Rijk onbekend waren en tevens toonen dat het grondbezit en de inkomsten der tempels toenamen ¹⁾. De deelneming van leeken, of liever niet-deskundigen, aan den eerdienst wordt meer en meer beperkt en althans aan vaste regelen onderworpen. De priesterschap wordt veel meer dan vroeger een stand, een waardigheid, die meest van vader op zoon overerft, en, al schijnen haar leden nog volstrekt geen overwegenden invloed op de regeering en althans geen heerschappij in den staat te hebben uitgeoefend, zij sloten zich nauwer aaneen en vormden collegiën of scholen, die zich in de groote middelpunten met het verklaren van heilige teksten en theologische bespiegelingen bezighielden. Een bewijs van het eerste levert de oude tekst, die thans het 17^e hoofdstuk van het Doodenboek, misschien de kern daarvan uitmaakt, en welks oudste gestalte wij nu in verschillende redactiën bezitten. Reeds onder of vóór de elfde dynastie werd hij meer dan eens en later nog meermalen met glossen voorzien, die meer van de diepzinnigheid dan van de helderheid der egyptische theologen getuigen en toch in het Doodenboek met den tekst werden samengesmolten ²⁾. De tekst, den doode in den mond gelegd, is uit Anu (Heliopolis) afkomstig. De gestorvene vereenzelvigt zich met hooge godheden, die de herleving uit den dood verpersoonlijken, den Bennuvogel uit Heliopolis, waarvan de Grieken den Phoenix gemaakt hebben, Chem

¹⁾ Erman, *Ägypten*, S. 154.

²⁾ Men zie mijn *Vergelijkende Geschiedenis*, blz. 43 vgg. naar Lepsius, *Älteste Texte des Tottenbuchs*, en vooral thans E. Meyer, *Gesch. d. alt. Ägyptens*, S. 194 ff.

(Min) van Koptos, den god van vruchtbaarheid en ontwaken des nieuwen levens, en allereerst met Tum, een „eenig wezen,” die dezelfde is als Râ in zijn eersten glans of heerschappij. In den tekst wordt dus alleen Tum als een gestalte van Râ voorgesteld, de andere wezens echter nog niet zoo nauw met hem verbonden. De commentatoren trachten echter uit te maken, dat hier altijd van Râ, Osiris en Horos sprake is. Maar reeds in den ouden tekst wordt duidelijk geleerd, dat Tum-Râ de eene groote god is, die zichzelf heeft geschapen, zijn naam (d. i. weder zichzelf) heeft gevormd, als Heer van den godenkring door niemand onder de goden wordt tegengehouden en gisteren, heden en morgen, dat is eeuwig is.

Dit voor die dagen waarlijk grootsche dogme, door het volk misschien niet verstaan, doch door de meer ontwikkelde aangenomen, verbreidde zich van Heliopolis naar al de voornaamste priesterscholen. Het gevolg was, dat allen nu deze leer op hun eigen god toepasten en hun Thôt (Dhuti), Sebak, Šu, Min als den eenen hoogsten voorstelden, wat te gemakkelijker viel, wanneer die god, zooals Chnum, Ptah, Amun van Thebe reeds de oudste, de vader van alle goden heette. Maar men kon daarbij niet blijven stilstaan. Eén god kon toch slechts de eenige oorspronkelijke zijn. Zoo waren zij allen dezelfde onder andere namen en de vele mindere goden de leden of openbaringen van dien Eene; allen Râ in verschillende gestalten, of zijne door hemzelf geschapen ledematen, en om dat aan te duiden werd achter den naam van menigen hoofdgod de naam van Râ geplaatst. Of deze ontwikkeling van gedachten reeds onder het Middelrijk voltooid was, is zeer de vraag, eerst in den Amun-Râ van het Nieuwe Rijk krijgt zij haar volle beslag. Maar dat de bespiegeling toen reeds dezen weg insloeg en terwijl zij zulk een belangrijke schrede deed in de richting van het monotheïsme, tevens een poging aanwendde om dit met het polytheïsme te verzoenen, mag niet betwijfeld worden.

3. DE VOLKSGODSDIENST.

Nochtans bleef het polytheïsme bestaan, maar het verbleekte. Mythen werden sagen en sprookjes. „Die eertijds goden waren rusten nu in hun pyramiden,” heet het in een lied des tijds ¹⁾. Inderdaad beschouwde men de verhalen omtrent de goden als geschiedenissen van de oudste koningen, wier dynastieën aan die van Mena en zijn opvolgers voorafgingen. Wel stonden deze laatsten, en vooral de nog regeerende koningen niet zoo hoog als Koning Ptah, Tum of Râ, maar zij waren toch ook goden geworden of bestemd om eens in die orde te worden opgenomen. Een merkwaardig voorbeeld van zulke tot legenden geworden mythen leveren twee met elkander samenhangende verhalen, die wel uit dezen tijd afkomstig zijn en waarin de god Râ, door de tooverkunsten van Isis ziek geworden en weder genezen, doch ten koste van het geheim zijns goddelijken naams, ten laatste besluit de tegen hem oproerige menschen te vernietigen, maar te midden der strafoefening, waarmee hij de vreeselijke Hathor Sechmet (Sohet), de verpersoonlijking van 't vernielend zonnevuur, belast heeft, aan de nog overgeblevenen genade schenkt. Aan de zonderlinge tegenstrijdigheid, dat de god, die in 't verhaal zelf de hoogste en machtigste van allen heet, grooter dan zijn eigen vader Nun, aan de gebreken des ouderdoms lijdt, aan vergif dreigt te sterven, volkomen machteloos is tegenover Isis' tooverijen en voorts geheel als menschelijk heerscher, door een hofstoet van andere goden gevolgd, wordt voorgesteld, schijnt men zich niet te hebben gestooten. Maar het is tevens een bewijs, hoe men destijds reeds in Egypte de oude mythologie, die nog duidelijk doorschemert, ontwassen was. Alleen in de praktijk en vooral in den eerdienst bleven al de oude goden

¹⁾ Erman, *Aegypten*, S. 92 vat dit echter op, als werden met die goden de oude pyramidenkoningen bedoeld.

in wezen, en geregeld ontvingen zij hun offergaven. De groote meerderheid des volks, die van de nieuwe denkbeelden niets begreep, of ze misschien niet eens kende, zou niet geduld hebben dat daaraan werd te kort gedaan. De staatkunde der koningen moest in dit land des behouds op eerbiediging van het bestaande gericht zijn. Ook was het met het nieuwe dogme niet in strijd, sinds men in al het goddelijke, in welke verpersoonlijking of gestalte ook, leden, openbaringen van den eenen, grooten God mocht zien. Dat men daardoor halverwege bleef stilstaan en aan de verheven leer, die op den godsdienst vernieuwend en hervormend had kunnen werken, haar religieuze vrucht ontnam, heeft men niet beseft.

Ook de lijkbezorging en de doodendienst werden niet vereenvoudigd. Integendeel, de aangehaalde tekst bewijst, dat men de nieuwe denkbeelden bezigde om formules met nog grooter tooverkracht begaafd samen te stellen en deze dan op de sarkofagen liet beitelen. Daarnevens bleven de andere, die van de oude osiraansche beschouwing uitgingen, bestaan en werden zelfs met nieuwe vermeerderd. Op dit gebied kende de fantazie geen grenzen meer.

De vrees voor de verschrikkingen van 't Doodenrijk was bij de Egyptenaren zoo diep geworteld, dat zij alle middelen aangrepen om zich daartegen te vrijwaren, zelfs de tegenstrijdigste, zoodanige namelijk als haar reden van bestaan putten uit voorstellingen, die elkander uitsloten. Denzelfden doode, die op zijn sarkofaag de heilige teksten liet beitelen, door wier magische werking hem de mystieke eenheid met de godheid en daardoor de overwinning van alle monsters der andere wereld gewaarborgd werd, omhing men met een menigte toovermiddelen, amuletten, symbolen, die niet veel meer dan fetisen waren, al wist men ook daaraan een mystieken zin te geven; ja, men gaf hem een aantal *uſebti* mede, beeldjes van veldarbeiders, waarvan men geloofde dat zij met hem herleven en dan als zijn slaven hem den zwaren arbeid in de Ialu-velden bij Osiris zouden verlichten. De billijkheid

vordert er bij te voegen, dat zedelijke gedachten niet geheel gemist worden en dat reeds nu de mensch zijn hoop niet alleen vestigt op al deze toovermiddelen en magische praktijken, maar ook daarop dat hij getracht heeft den wil der goden te doen.

Intusschen stelle men zich niet voor, dat de vrome Egyptenaar zijn gansche leven doorbracht in sombere gedachten en steeds gepijnigd werd door de vreeze des doods. Aan spel en vroolijkheid ontbrak het geenszins. Men genoot het leven, soms met uitgelatenheid. Een dichter uit dezen tijd, wiens lied bestemd heet om aan het hof van koning Antef gezongen te worden bij de harp, wekt allen op om zich in 't leven te verheugen en naar wensch te genieten, zoolang de aarde hen draagt, en dan moedig de reis te aanvaarden, van waar niemand terugkeert. Zeldzaam voorbeeld van een vrijeest in het rechtzinnig Egypte. Ook de Wijze, wiens werk gaat op den naam van zekeren Ptahhotep uit den tijd van koning Assa ('Esse) uit het Oude Rijk, doch die waarschijnlijk eerst onder 't Middellrijk leefde, spoort de jeugd aan om het gelaat vroolijk te doen stralen, omdat nog niemand ooit zijn graf verliet. Toch is hij geen lichtzinnige, maar een zeer vroom en ernstig man, die allen voorspoed van God afleidt en wiens zedespreuken met die der Wijzen van Israël veel overeenkomst hebben.

Hoe saamgesteld de eerdienst dan ook was, hoeveel half-animistische, half-mystieke handelingen vooral met den doodencultus verbonden waren, hoe groot het aantal der van staatswege vereerde goden ook mocht zijn, de godsdienst had ook onder 't Middellrijk in Egypte nog niet, zooals later geschieden zou, de heerschappij op elk gebied oververd; de vrije uiting der gedachten, ook al stemden ze met het volksgeloof weinig overeen, was zelfs aan 't hof nog niet verboden.

VIERDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET TWEDE THEBAANSCH TĲDVAK.

(HET NIEUWE RIJK.)

1. DE VREEMDE OVERHEERSCHING EN HAAR GEVOLGEN VOOR DEN GODSDIENST.

Hoe het Middel-Rijk ten val kwam weten wij niet. Alleen dit is zeker, dat na de 13e dynastie een vreemd Noma-denvolk van de verzwakking des rijks gebruik maakte, om het te veroveren en dat het althans Beneden-Egypte geheel aan zich onderwierp en Opper-Egypte schatplichtig maakte. Het waren de Hykyssôs, zooals Manetho ze noemt, Herderskoningen zooals de naam beteekent, naar met waarschijnlijkheid vermoed wordt Semieten van volksaard, althans met hen verwant. Men verhaalt, dat zij tempels plunderden en verwoestten, godenbeelden omverwierpen en zoo allerlei gruwelen pleegden; dat zij ook geen anderen god dienden dan Set of Sutech, den eenigen god van 't egyptisch pantheon, dien zij met hun krijgshaftigen en barbaarschen god konden vereenzelvigen. Dat zij bij hun inval in het rijke, beschaafde land het kriegsrecht ook op de tempels en hun bezittingen toegepast en niet met veel eerbied de vreemde priesters behandeld zullen hebben, is waarschijnlijk. Maar den egyptischen godsdienst in 't algemeen schijnen zij niet vervolgd te hebben. Zij zelve, als zij zich de egyptische

beschaving eenigszins hebben toegeëigend, noemen zich zonen van Râ gelijk de echt egyptische koningen, en dat zij ook hun eigen volksgod en zichzelf met egyptische namen noemden, pleit niet voor hun afkeer van den godsdienst des lands. Maar begunstigd hebben zij het egyptische polytheïsme zeker evenmin, en evenals voor de priesters en allen die van de tempels leefden, voor de vromen die aan hun schitterende feesten gewoon waren, was de tijd der vreemde overheersching ook een tijd van verdrukking voor den nationalen godsdienst. De koningen der 18e dynastie moesten dan ook alle krachten inspannen om de verwaarloosde en vervallen tempels weer te herstellen en de Sfinx van Chafra was nog tot onder de regeering van Amenothès II diep onder 't zand bedolven en werd eerst door zijn zoon en opvolger Thutmes IV, daarvan bevrijd ¹⁾.

In zekere mate zelfstandig, zij 't ook cijnsbaar en machteloos, was het zuidelijk rijk, dat nog steeds door thebaansche vorsten geregeerd werd; de bevrijding des lands is dan ook van Thebe uitgegaan. Thebaansche koningen waren het die de vaan des opstands omhooghieven en de thebaansche koning Amosis verdreef de herdersvorsten, nadat ze door drie zijner voorgangers in den uitersten noordoosthoek van Egypte waren teruggedrongen, uit hun laatste sterkte Auaris.

Een rechtstreeksch gevolg voor den godsdienst had deze eeuwenlange vreemde overheersching in de vestiging van allerlei uitlandsche eerdiensten, hetzij door de veroveraars zelve, hetzij onder hun bescherming door stamverwante, bepaaldelijk semietische kooplieden en handwerkers ingevoerd. Niet alleen hun god Sutech bleef na hun verdrijving in eere, zoozeer dat zelfs de egyptische koningen, vooral die der 19e dynastie, zijn dienst te Tanis begunstigden, maar

¹⁾ Toen hij nog als prins op de jacht in de nabijheid uitrustte, zou hem in een droom de kroon zijn toegezegd, indien hij beloofde den Sfinx weer te ontgraven. Brugsch, ÄZS. 1876, S. 89 ff.

sinds dien tijd vindt men allerlei, bepaaldelijk semietische goden in Noord-Egypte openlijk geëerd, op egyptische monumenten in half-egyptischen vorm afgebeeld en met egyptische goden broederlijk verbonden, zonder dat van eenig verbod of vervolging blijkt. Baäl, de algemeene godsnaam van veel semietische stammen, verschillende Astarte's, de fenicisch-cyprische Rešpu, de nog raadselachtige, doch zeker vreemde godinnen Anit en Tanit, behooren daartoe. Daarmee is niet gezegd, dat al deze godheden reeds onder de Hykyssôs ingevoerd werden, maar dat hun invoering door het nieuwe element dat zij in Egypte gebracht hadden, mogelijk was gemaakt.

De egyptische traditie werd waarschijnlijk te Memfis en te Heliopolis, doch zeker te Thebe, in stilte bewaard, maar ook ontwikkeld. Vergelijkt men de egyptische theologie van het Middel-Rijk met die van het Nieuwe, dan blijkt aanstonds dat de ontwikkeling, in het eerstgenoemde tijdperk aangevangen, in den tijd der verdrukking niet had stilgestaan, maar dat men zich steeds in de eenmaal ingeslagen richting voortbewoog.

De samensmelting van den nationalen hoofdgod Râ met de voornaamste goden der verschillende gewesten en zijn verheffing als de waarlijk eenige boven al de anderen, die niet meer dan zijn leden of openbaringen zijn, is nu nog algemeener en volkomener dan te voren.

De staatkundige toestand werkte daartoe mee. Hoe hoog de koning onder het Oude en Middelrijk ook geëerd en of hij al met de godheid gelijkgesteld werd, zijn macht was niet zoo absoluut als zij scheen. De erfelijke heeren der verschillende gewesten waren hem wel onderdanig, maar hadden op hun gebied toch een zekere zelfstandigheid en onafhankelijk gezag.

Egypte was toenmaals, indien al geen feodale, dan toch zeker een aristokratische monarchie, na de verdrijving der vreemde vorsten is het een monarchale beambtenstaat gewor-

den. De koningen die het grondgebied des rijks voet voor voet op de vreemdelingen hadden veroverd, beschouwden zich nu als de eigenlijke rechtmatige bezitters van dien grond. Zij waren de absolute meesters en als zoodanig steunden zij op twee machten, beide even onontbeerlijk voor de handhaving van hun gezag als geneigd om het hun uit de handen te rukken, het leger en de priesterschap. Wij zullen zien, hoe in dit tijdperk de invloed, de rijkdom en daardoor de aanmatiging der priesters steeds toenamen. Ook daarvan ligt de diepste grond in de langdurige vernedering der natie. In den toestand zijner machteloosheid had Egypte bij zijn voorvaderlijke goden troost en door hen ijveriger te dienen hulp tegen den vijand en hoop op redding gezocht. Reeds van aard devoot, was het volk daardoor devoter geworden dan voorheen. En toen nu de macht dier goden was gebleken, toen de koningen door hun bijstand hadden gezegevierd, toen de overwinnende legers door hen geleid de grenzen niet overschreden zonder nieuwe en verre gewesten aan het rijk toe te voegen, toen beijverde men zich om op allerlei wijs de dankbaarheid voor dien zegen te toonen en was daarmee tevens de gulden tijd aangebroken voor den stand, aan wien de dienst der goden was opgedragen. Die den tempel verrijkt, maakt den priester machtig.

2. DE PRIESTERS ONDER HET NIEUWE RIJK.

Talrijk en in menig opzicht bevoorrecht zijn de priesters in Egypte te allen tijde geweest; zoo reeds in 't Oude, doch meer nog in 't Middellijk. Maar hun getal is nooit zoo groot, en zijzelve zijn nooit zoo hooggeëerd en zoo machtig geweest als onder het Nieuwe Rijk. Een vierde der graven te Abydos in dezen tijd behoort aan priesters of tempeldienaars; in vroegere perioden waren zij daar zeldzaam. Tot de vermeerdering der priesters werkte alles mee: de toeneming van het aantal plaatselijke en officiële eerdiensten, de grootere pracht van den cultus, de aangroeijende

rijkdom der tempels, wier schatten dus meer beheerders eischten, de steeds machtiger wordende vrees voor de verschrikkingen van het Doodenrijk, die nu ook velen uit den middenstand drong tot het stichten van fondsen, of het maken van contracten, ten einde zich een lamp in den tempel, spijzen voor hun onderhoud in de grafkapel en den dienst van een eigen priester voor de eeuwigheid te verzekeren; bovendien het aanzien, waarin zich de priester verheugde en dat niet weinigen aanlokte.

Terwijl de arbeiders aan de prachtige gebouwen der Farao's hun schraal loon menigmaal eerst nadat zij 't met bedreiging hadden ingevorderd en dan nog soms maar voor de helft betaald zagen, leefde de priester, althans bij de voorname heilighdommen in betrekkelijke rust en in overvloed.

Van belasting waren zij vrij. Niet van den krijgsdienst, maar zij stonden daarbij onder bevel van hun eigen hoogepriesters en de bevelhebber van deze bepaalde zelf het contingent. Aan de tempels der goden, vooral die van Amun in Thebe, van Tum-Râ te Heliopolis, van Ptah te Memphis, doch ook aan vele andere, aan de graven en graftempels, aan den luister van den eerdienst besteedden, men mag zeggen verkwistten de koningen van 't Nieuwe Rijk ongehooflijke schatten. Reeds die der achttiende dynastie, zooals de groote veroveraar Thutmes III, maar vooral de Ramesiden, de tweede en derde Ramses het meest, overlaadden na hun gelukkige oorlogen de tempels en hun dienaars met weldaden. In een merkwaardigen papyrus telt Ramses III alles op, wat hij in de verloopen 31 jaren zijner regeering voor de goden en hun dienst gedaan heeft, en onder die schenkingen behooren 169 steden, meer dan honderdduizend slaven, een half millioen stuks vee, meer dan een millioen maten akkerland, en aan edel metaal een waarde van twee en een half millioen guldens ¹⁾. En de eersten die daarvan voor-

¹⁾ Erman, 404—409.

deel trokken waren natuurlijk de priesters, meest die van den hoofdgod van Thebe, voor wien het leeuwendeel bestemd was.

Daarbij stonden ook hooge staats- en rechterlijke ambten hun open. De gerechtshoven, onder 't Oude Rijk nog bijna geheel in de handen van leeken, althans niet van stand-priesters, waren onder 't Nieuwe soms geheel, gewoonlijk voor 't meerendeel uit priesters saamgesteld. Het hoogste ambt na den koning werd nu en dan door den hoofdpriester van Thebe of dien van Memfis bekleed. Amenhotep, de zoon van Hapu, de wijze, die later vergood en naast Imhotep, den zoon van Ptah, vereerd werd, was niet alleen schriftgeleerde, maar ook de groote bouwmeester door wiens zorg de twee zoogenaamde Memnons-kolossen werden opgericht, opperbevelhebber des legers en eerste minister van koning Amenhotep III ¹⁾.

Toch vormden zij nu veel meer dan vroeger een eigen, zij het dan ook geen erfelijken, stand. Alleen vrouwen vertegenwoordigen het teruggedrongen leekenelement, spelen het sistrum bij de godsdienstige plechtigheden en vormen den harem van den god, aan welks hoofd als zijn eenige wettige gemalin op aarde de koningin zelve staat. Nu eerst beginnen de priesters zich ook, door hun kaalgeschoren en steeds ontblooten schedel en door hun ouderwetsche kleeding, van de ongewijden te onderscheiden. Alleen de hoofdpriesters schikken zich naar de algemeen gebruikelijke kleedij, tenzij dat ze van ouds reeds een bijzonder amtsgewaad of een teeken hunner waardigheid bezaten.

De voornaamste en machtigste dezer priesters waren die van Amun-Râ, den god van Thebe, de hoofd- en residentiestad in 't Nieuwe Rijk. Het vermogen huns gods, en waarover zij dus te beschikken hadden, voor zoover althans de koningin als de vrouw van Amun daarop geen rechten deed

¹⁾ Zie Brugsch, ÄZS. 1875, S. 123 ff. 1876, S. 96 ff. Piehl ald. 1887. S. 117 f.

gelden, was vijfmaal zoo groot als dat van Heliopolis en tienmaal zoo groot als dat van Memfis ¹⁾).

De Hoogepriester was niet alleen *primus inter pares* maar het werkelijk „hoofd der profeten van alle goden”, die zelfs leden van zijn college tot hoogepriesters van geen mindere heiligdommen dan die te Memfis en te Heliopolis liet aanstellen. Deze hierarchische regeling was zoover wij weten iets nieuws en in zoo hooge oudheid iets zeldzaams. Zij maakte Thebe niet slechts tot zetel van het staatsbestuur maar ook tot de geestelijke hoofdstad des lands, een egyptisch Rome; en welke macht zij in de handen van dezen opperpriester legde, behoeft niet gezegd te worden. Een eigenaardige tegenstelling met deze hooge waardigheid vormt de nederigheid der titels van Amun's priesterschap. Van de vijf rangen, die elk doorloopen moest voordat hij tot een hooger kon bevorderd worden, werd de laagste eenvoudig priester (*ueb*), de volgende „goddelijke vader” genoemd, de hoogste drie met den titel, dien de Grieken door „profeet” vertalen. Terwijl de hoofden der oude priesterschapen, zooals van Memfis en vooral van Heliopolis, met klinkende eeretitels genoemd waren, heette die van Thebe aan wien allen gehoorzaamden, eenvoudig „eerste profeet van God Amun-râ te Thebe.”

3. EERDIENST EN DOODENDIENST.

In overeenstemming met de groote plaats, door den godsdienst en zijn bedienaars in het Nieuwe Rijk ingenomen was de pracht van den eerdienst en de wedijver van bijkans alle koningen der 18^e en 19^e dynastieën in het bouwen, versieren en uitbreiden der tempels. Wel zijn wij wat den eerdienst betreft slechts gebrekkig ingelicht en ontbreken ons vooral de gegevens om den cultus van deze met dien van

¹⁾ Erman, a. w. p. 410.

vorige perioden te vergelijken. Maar uit de berichten die tot ons gekomen zijn en de afbeeldingen op de wanden der tempels blijkt toch, dat de feesten ter eere der groote goden vermeerderd en met groote staatsie gevierd werden. Zoo het kroningsfeest der koningen, dat na een dertigjarige regeering ¹⁾ met bijzonderen jubel gehouden werd, en het daarmee waarschijnlijk samenhangende oogstfeest ter eere van den akkerbouwgod Min of Chem. De godheid verliet haar heiligdom om er zelf bij tegenwoordig te zijn. Niet alleen het beeld, maar ook de heilige fetis zelf, doch zorgvuldig voor de blikken der ongewijden in de mystische ark verborgen en op de gewijde boot geplaatst, werd door priesters in de processie gedragen. De koning zelf sneed de eerste aren, liet vier ganzen, de heilige dieren van Seb (Sibu) den aardgod, naar de vier windstreken los, en de oogst had een aanvang genomen. Na het feest keerde de godheid naar haar geheimzinnige woning terug. Deze was het allerheiligste, dat slechts enkele bevoorrechten mochten intreden en niemand, zonder zich eerst viermalen te hebben gereinigd. De egyptische god woonde in 't verborgen. Zijn eigenlijk verblijf, een kleine, geheel in geheimzinnig duister gehulde kapel, met twee of meer even donkere kapellen daarnaast voor zijn gade en zoon of andere met hem verbonden goden, lag in het achterste gedeelte van den tempel en was bovendien lager van verdieping dan de overige vertrekken. Van daar af, tot aan de voorpoort nam de hoogte der zalen en hoven bestendig toe. In dat adyton bevond zich geen beeld, maar een fetis of symbool der godheid, de beelden en afbeeldingen in relief zag men in de andere hallen. Deze bestonden op zijn minst uit een voorhof, waartoe een poort met twee torens aan weerszijden toegang verleende en die aan drie zijden door zuilen omgeven was, en uit een overdekte zaal wier dak op zuilen rustte (hypostyle zaal). Maar in de groote

¹⁾ Opmerkelijk is, dat ook in Assyrië een dertigjarige regeering feestelijk herdacht werd.

tempels was het aantal voorhoven en binnenhoven grooter. De muren waren met afbeeldingen bedekt, meestal den koning voorstellende terwijl hij een godsdienstige handeling voor één of meer goden verricht. In den eersten voorhof stond het groote altaar en in sommige tempels, zooals in dien van den Zonnegod in Hut'aten (El Amarna), waren er verscheiden zalen elk met een altaar in 't midden. Voor den eersten pyloon stonden gewoonlijk twee obelisksen en masten met wimpels, die zich nog boven de torens verhieven.

Buiten den tempel vond men behalve kleinere heilighdommen, voorraadkamers, bergplaatsen, woningen voor priesters en dienaars, meest een vijver, waarop de mysteriën vertoond werden en een heilig boschje, alles van een ringmuur omgeven. Er is geen twijfel aan, of deze inrichting der tempels had een mystiek-symbolische beteekenis; althans werd die in den historischen tijd door de priesters en godgeleerden daaraan gehecht; maar, hoe ook hun verbeelding zich daarbij verloor in allerlei bespiegelingen, waaraan de eerste tempelstichters misschien niet gedacht hadden, zeker stelde men zich van den aanvang af geen ander doel, dan om in de aardse woning der godheid een afbeelding van haar hemelsch verblijf te geven, zooals ook de mysteriën haar geheimzinnige werkzaamheid in de natuur, de vernieuwing des lichts en de verjonging des levens voorstelden.¹⁾

Het ligt niet op onzen weg alles te vermelden wat de Thutmessen en Amenothessen der 18e en de Seti's en Ramsessen der 19e dynastie voor de woningen hunner goden gedaan hebben. Overal, in Noord en Zuid, tot diep in Nubië,

¹ Over de inrichting der tempels zie men o. a. Erman, *Ägypten*, S. 379 ff. Duemichen, *Gesch. d. alten Aegyptens*, passim. Over de symbolisch-mystische beteekenis der tempelinrichting: M. de Rochemonteix, *Le Temple égyptien, Leçon d'ouverture*. Paris, 1887.

niet het minst te Memfis, Heliopolis, Tanis, Dendera, Abydos, Silsilis, doch vooral te Thebe, in de stad der levenden aan den rechter- en in de doodenstad aan den linkeroever van den Nijl, hebben zij zonder ophouden gebouwd. De bouwvallen van de heiligdommen ter eere van Amun-Râ in de hoofdstad opgericht, nabij het tegenwoordige Karnak gelegen, zijn de belangrijkste en indrukwekkendste van Egypte. Met de bijbehorende gebouwen, zelfs zonder den tempel aan den Nijloever bij het tegenwoordige Luxor mee te rekenen, is hij misschien de grootste tempel der wereld. Wat in 't Middellijk van Amun's huis reeds stond, een gebouw van 70 bij 50 M., was niet klein, iets grooter zelfs dan 't Parthenon van Athene of de Zeustempel van Olympia. De koningen van 't Nieuwe Rijk echter achtten zulk een heiligdom te nederig, den grooten god die hun door zege op zege een machtige heerschappij had doen stichten onwaardig. Thutmes I begon met den bouw van een prachtige voorhof, op eenigen afstand waarvan later Amenothès III twee groote pylonen oprichtte; Thutmes III had reeds om den ouden tempel heen een nieuwen, met een groot aantal vertrekken en onder anderen een schoone hypostyle zaal gebouwd. Maar dit laatste werk werd overtroffen door het schoonste gebouw van Egypte, de reusachtige zuilenzaal voor de pylonen van Amenothès III door Ramses I begonnen, door Seti I voortgezet en door Ramses II voltooid. Door dezen werd om de drie zijden van den eigenlijken tempel een geheele ringmuur gesticht. Zoo was onder zijn regeering de groote Amunstempel met zijn voorhoven reeds 250 M. lang bij ongeveer 100 M. breedte. De latere dynastieën zouden hem nog met 100 M. verlengen.

Binnen de ruimte waar deze hoofdtempel lag, een nage-noeg gelijkzijdig vierkant van ruim 1800 M. in omtrek, verrees nog de kleinere Chonsu-tempel van Ramses III en in zuidwestelijke richting voerde een reeks van voorhoven en pylonen, door de drie Thutmes, door Horemhib en

Ramses II gesticht, naar den verbindingsweg die toegang gaf tot den op geruimen afstand gelegen tempel der moedergodin, Amun's gade, dien Amenothos III gebouwd had. Noord-oostelijk grensde aan Amun's tempelhof die van een anderen kleineren tempel, door denzelfden koning opgericht. Op breede wegen, tusschen eidelooze rijen van sfinxen, deels met ramskop, deels met menschenhoofd door, bereikte men zuidwaarts den tempel door Amenothos III bij het tegenwoordige Luxor gesticht en door Ramses II vergroot, westwaarts den Nijl en na dien te zijn overgestoken de tempels der Doodenstad. Daar vond men andere groote tempels, waar de lijkdienst der koningen verbonden met dien der godheid plaats had, en die twee kolossale zitbeelden van Amenothos III, die de Grieken voor gedenkteeken van den mythischen koning Memnon, den zoon des dageraads hielden. En de wanden van al deze gebouwen waren met stout gebeitelde reliefs bedekt, zuilen en pylonen met levendige, doch niet harde en smaakvol geschakeerde kleuren afgezet, en het zuilenwoud in de groote voorzaal der Ramesiden was een werk dat niet alleen door zijn afmeting, maar door zijn schoonheid, zelfs in bouwval, bewondering afdwingt. De kunstwaarde, die de ongeëvenaarde tempels van Hellas bezitten, mag aan die van Egypte niet worden toegekend. Maar de Grieken hadden een eeuwenlange ontwikkeling der kunst achter zich en begonnen met navolging van assyrisch-perzische, middellijk ook egyptische modellen; van de egyptische beschaving geldt, zoover wij weten, de formule die zij van hun zonnegod gebruikten: *hoper zeseš*, „uit zichzelf geschapen”. Het is hun gelukt door hun reuzengebouwen althans den indruk van het grootsche en verhevene te maken. Daarom getuigen die werken niet slechts van den kunstzin en, wil men, ook van de ijdelheid en prachtliefde hunner koningen, zij pleiten ook voor hun godsdienst. De egyptische religie had haar kleine zijde; het animistische en magische waaraan zij zich niet kon ontworstelen, heeft haar ontwik-

keling belemmerd en eindelijk gestuit. Maar het kan geen lage, en het moet een machtige godsdienst zijn, die aan een volk zulke scheppingen ingeeft en vrijwillig zooveel schatten doet opofferen om den hoogsten God een zijner waardig huis te stichten.

Een der zwakke zijden van den egyptischen godsdienst was de vrees voor het leven na den dood en de overdreven zorg om zich in gindsche wereld een gelukkig lot te verzekeren. Daaraan werden niet slechts schatten, maar wat erger is, kostbare krachten verspild, die beter gebruikt hadden kunnen worden, en door de schilderingen eener ongebreidelde verbeelding, die steeds nieuwe monsters en verschikkingen uitdacht, werden de harten verontrust en immer meer magische middelen gezocht om daaraan te ontkomen. Onder het Nieuwe Rijk verminderde die zorg geenszins, maar werd integendeel nog angstvalliger. Weliswaar werden de graven iets kleiner en eenvoudiger dan de uitgebreide prachtgraven van de hooge beampten der vorige twee tijdperken, maar zij waren ook niet zooals deze met allerlei vroolijke tafereelen uit hun gelukkig en gezegend leven op aarde, veeleer met magische teksten bedekt. Te Thebe vooral werden die der koningen en der aanzienlijken in de rots gegraven, en de eersten hadden bovendien nog hun graftempels, waar wel de goden altijd in de eerste plaats, doch zij daarnevens gediend werden. De sarkofagen worden nu eenigszins gewijzigd; zij zijn thans naar den vorm van 't lichaam gebeiteld; het deksel geeft de mummiegestalte van den doode met zijn hoofd en handen weder, en het geheel wordt niet meer met heilige teksten beschreven, maar met godengestalten en zinnebeelden van herleving en eeuwigheid bedekt. Met weinige tooverkrachtige teksten vergeenoegde men zich nu niet meer, maar grifte gansche boeken op de ruime wanden der koningsgraven, zooals dat van Seti I, of gaf althans aan den gestorvene de geheele, reeds zeer vermeerderde verzameling, die het Doodenboek nit-

maakte, op de bange reis mee. Liefst liet men zich, zoo 't mogelijk was, te Abydos begraven, of althans het lijk daarheen brengen, om er, in de nabijheid van den grooten god der doodenwereld, den wierook en myrrhe der heilige plaats in te ademen en dan in vrede naar zijn grafstede terug te keeren. Eene beschrijving van den lijkstoet en van de ceremoniën bij 't begraven kan hier niet gegeven worden. Dat priesters er een groote rol bij speelden, spreekt van zelf. De doode werd reeds als god aangesproken en vereerd, en natuurlijk werden er offers, een os of een groote antilope geslacht. Jammerkreten vervulden de lucht, vooral van vrouwen, en onder deze, wat eigenaardig is, van de weduwen met haar kinderen die de overledene bij zijn leven beweldadigd had. De echtgenoot omarmt zijn overschot onder teekenen van diepen rouw en klagend dat zij zoo alleen is en ver van den geliefde, die haar zoo gaarne toesprak en nu zwijgt. ¹⁾ Aan dit alles, zij 't ook menigmaal enkel vormelijk geweest, liggen althans zuiver menschelijke gevoelens ten grondslag.

In één opzicht is er in de hier besproken voorstelling een begin van vooruitgang. Had men zich tot nog toe het leven na den dood als een voortzetting, of liever een vernieuwing van het aardsche leven op grooter schaal gedacht, thans begint zich een zedelijke eisch daaraan te verbinden en vertoonen zich de eerste sporen van de leer der vergelding. In een der nu eerst aan het Doodenboek toegevoegde hoofdstukken (125) wordt het doodengericht of het wegen der ziel in de zaal der dubbele gerechtigheid voor den troon van Osiris afgebeeld. De godin der waarheid leidt den doode binnen. Daar moet hij de zoogenaamde negatieve belijdenis spreken, dat wil zeggen, hij moet betuigen dat hij de zonden in de 42 artikelen van die belijdenis genoemd niet bedreven heeft. 42 geniën, zeer oneigenlijk doodenrechters genoemd,

¹⁾ Vgl. Erman, *Aegypten*, S. 424—435.

zitten met getogen zwaard om hem, gereed, waar hij in een punt te kort schiet, de straf te voltrekken. Doch, opdat blijke, dat hij de goddelijke wezens niet bedriegt, dat hij *ma'a hrû*, „richtig sprekend” ¹⁾ is, moet zijn hart op de weegschaal, onder toezicht van Horos, Anubis en Thôt, tegen het beeld van de godin der waarheid gewogen en niet te licht bevonden worden. Thôt teekent de uitkomst op en rechtvaardigt hem. Dan treedt hij voor den troon van den grooten god, die hem als zijn onderdaan aanneemt. De gedachte, hoewel in zonderlinge mythische vormen en symbolen gehuld, zou zeker van heilzamen invloed op den levensernst der geloovigen hebben kunnen zijn, indien men niet al spoedig weer naar toovermiddelen gezocht had, om in dit oordeel te bestaan. Zelfs richtte de vrome gebeden tot zijn eigen hart, om het te bewegen, dat het niet tegen hem zou getuigen.

Misschien hangt met deze beschouwing samen de nu opkomende gewoonte, om eerst het hart, in welks plaats dan een scarabee, het symbool der wedergeboorte, gelegd werd, daarna de andere ingewanden uit het lichaam te nemen en ze dan, door ze in vier vazen met de hoofden der vier doodsgeniën als deksels, de zoogenaamde Kanopen, te bergen, onder de hoede van dit viertal te stellen.

Maar dit was slechts een der vele voorschriften die men in acht moest nemen, om met vertrouwen de donkere toekomst tegen te gaan. Zelfs de rechtvaardige was niet zeker, als men een daarvan verzuimd had. Daarom werden ze nu in een soort van kanonische boeken bijeengebracht, met al de gebeden die er bij gesproken behoorden te worden. Van dien aard was het Rituëel der Balseming en dat van het Doodenoffer, die vóór het Nieuwe Rijk niet voorkomen. Bij dit offer werden de plechtige handelingen ten deele

¹⁾ Van de vele verklaringen der formule, door verschillende Egyptologen in den laatsten tijd beproefd, komt mij deze toch nog steeds de verkieslijkste voor.

aan de mummie, ten deele aan het beeld van den doode verricht. De eerste daarvan was het mystieke openen van den mond en de oogen, om hem de spraak en 't gezicht te hergeven. De leiding was aan den *her-heb* (*hri-hibu*), den reciteerpriester opgedragen, die daarbij door verscheiden anderen, waaronder ook „de geliefde zoon van den doode”, werd bijgestaan. Allen nemen het karakter van de osiraansche goden aan. Verschillende reinigingen gaan vooraf, en nadat het offer geslacht is en mond en oogen met stukken van 't geslachte dier bestreken zijn, opent men ze met een werktuig, dat reeds door Anubis gebruikt was en dus van silex moest zijn. Dan wordt door oplegging der handen de *sa*, het godenbloed, in den doode gebracht, door tooverwerktuigen kleur aan lippen en wangen, lenigheid aan de kaken hergeven, en hij ten slotte, evenals de goden, met kleederen, reukwerken, fetisen en amuletten beschonken. De dooden dienst is een afspiegeling van den dienst der goden. De geheele reeks van plechtigheden, die men meermalen op de gedenkteeken ziet afgebeeld, en die ten doel hebben het beeld van den god tot zijn belichaming te maken, worden ook toegepast op den doode om hem als bewoner van de Duaut, en dus als een god te doen herleven.¹⁾

4. DE LEER VAN HET DOODENRIJK.

Indien wij nu spreken van de leer aangaande het Doodenrijk, zooals zij in het Nieuwe Rijk heerschte, dan willen wij daarmee niet zeggen, dat zij toen eerst werd uitgedacht, noch ook dat zij belangrijk werd gewijzigd. In hoofdzaak is zij dezelfde als in de vorige perioden, zelfs in de oudste, hier en daar slechts gewijzigd en aangevuld. Zij komt nu echter tot zekere afsluiting en vastheid. Had men reeds lang

¹⁾ Men vergelijke hierbij Maspero, *Revue de l'Hist. des Religions*. XV (1887), p. 183 suiv.

gepoogd voorstellingen van verschillenden oorsprong, hoe ongelijksoortig ook en strijdig menigmaal, met elkaar te vereenigen, thans zette men op dien weg de laatste schrede en verwerkte het gegevene met enkele nieuwe bestanddeelen, oude en jongere teksten tot één geheel.

Of het Doodenboek nu reeds voorgoed werd afgesloten mag betwijfeld worden. Maar het maakte toch zeker al een groote verzameling uit, die althans 125 hoofdstukken bevatte, wier volgorde behoudens eenige wijzigingen vaststond. Eigenlijk is het een samenvoeging van meer dan ééne verzameling, ofschoon 't niet altijd mogelijk is, de voegen waar zij aaneengezet zijn nog te onderscheiden. De eerste 15 hoofdstukken, die ook een afzonderlijken titel hebben, vormen een geheel op zichzelf. Zij zijn bestemd om den doode de macht te geven om met den zonnegod uit te gaan op den dag en eindigen zeer gepast met hymnen aan Râ. In de hoofdstukken 64—74, waarvan het eerste een werk van god Thôt heet en dus voor zeer oud werd gehouden, wordt hetzelfde onderwerp behandeld. Het vroeger reeds besproken 17e hoofdstuk staat eenigermate op zichzelf. In 18—30 heeft men alle teksten samengebracht die den afgestorvene de spraak, de herinnering en het hart kunnen hergeven; in 31—53 alle die hem kunnen wapenen tegen de gevaren en monsters der Doodenwereld. Hfdst. 54—63 verschaffen hem frissche lucht en verkwikkend water, 75—90 de macht om op aarde allerlei gestalten aan te nemen. De orde die men in de nu volgende hoofdstukken gevolgd heeft is moeilijk te ontdekken. Maar Hst. 94—111, behoudens enkele tusschenvoegsels, hebben meest alle betrekking op de A'alu- of Ialu-velden, de middelen om die te bereiken en het leven aldaar, en vertegenwoordigen dus het oude osiraansche dogme; 112—125 gaan van geheel andere voorstellingen uit, die met den meer ethischen vorm der Osiris-leer in verband staan en met het oordeel eindigen. Misschien waren de hoofdstukken 126—130 die reeds vroeger besproken onderwerpen behandelen, en wel

voor uit Abydos afkomstig worden gehouden ¹⁾, ook in dit tijdperk reeds aan de verzameling toegevoegd.

Zoo werden in dit boek, dat voor den egyptischen vrome het heiligste, omdat het in zijn oog het tooverkrachtigste was, teksten uit verschillenden tijd en van onderscheiden aard bijeengebracht, en dus de uiteenlopende voorstellingen wel geijkt, doch slechts los en uiterlijk vereenigd. De behoefte om een zekere samensmelting der heerschende denkbeelden te beproeven deed andere geschriften ontstaan, waarvan wel niet de stof zelve maar de verwerking der stof nieuw was. Van dien aard zijn de gelijksoortige boeken, die wij korthedshalve Het boek der Uren en Het boek der Poorten kunnen noemen ²⁾. Uit deze twee boeken leert men 't best de voorstellingen omtrent het Doodenrijk kennen, die de Egyptenaars onder 't Nieuwe Rijk vormden.

Beide beschrijven hetzelfde onderwerp, de reis van den zonnegod op zijn schuit in de wereld der dooden, en komen, bij alle verschil in de bijzonderheden en de kleuren die zij bezigen, in voorname punten overeen. Allereerst daarin, dat zij de reis in twaalf gelijke deelen splitsen, beantwoordend aan de twaalf uren van den nacht. Volgens het eerste geschrift vertoeft de zonnegod dus achtereenvolgens in twaalf gewesten of kringen, in het tweede treedt hij twaalf poorten door. Beide voorstellingen zijn aan de oude mythe ontleend; ook in het Doodenboek, zooals trouwens in alle oude mythologieën, heeft Osiris' rijk zulke kringen en poorten, maar dan acht kringen en eenentwintig poorten, die dus met den zonnegod en zijn nachtelijke reis niets gemeen hebben; door beide tot een twaalfstal te brengen werd nu de zonnemythe met de oude leer der onderwereld beter versmolten. Toch is er ook groot en wezenlijk verschil. Het boek der Uren

¹⁾ Aldus Maspero, *Revue de l'Hist. d. Religions* XV (1887) p. 310 suiv. Men vergelijkte het geheele artikel pp. 265 suiv.

²⁾ Vgl. over deze boeken o. a. Maspero, *Les hypogées royaux de Thèbes*, *Revue de l'Hist. d. Rel.* 1888, XVII, p. 256 suiv.

beschrijft den nachtelijken tocht als een reis van den ingang der doodenwereld in 't westelijk gebergte, eerst noordwaarts, dan naar 't oosten, waarbij dan de geografie van Egypte nauwkeurig gevolgd, en het heilige An, Heliopolis, beschouwd wordt als de eindpaal der reis en het punt waar de god weder uitgaat in het licht. Het rijk van Osiris ligt hier in 't noorden en valt samen met Mendes en de omstreken. Sokar, de doodsgod van Memfis en de mendezische Osiris bekleeden in dit boek daarom ook een voornamen plaats, terwijl zij in 't andere niet voorkomen. Men heeft dus vermoed, dat men zich deze reis voorstelde als niet in de onderwereld, maar in een hemelsch doodenrijk volbracht, en dat de zon dan achter de noordelijke bergen verscholen was. Wat daarvan zij, 't is duidelijk, dat de geheele inkleeding tot Noord-Egypte behoort en waarschijnlijk uit de scholen van Heliopolis of Memfis, wellicht uit die van Mendes afkomstig is. In het boek der Poorten daarentegen is de Osiris van Abydos, Hontamenti, in de plaats van den mendezischen getreden; de mythe van 't oordeel in de zaal der gerechtigheid, het intreden en 't verblijf in de Ialuvelden, waar Râ de vijanden verjaagt en de vromen bouwen en oogsten, in het boek der Uren niet vermeld, worden hier opgenomen; ook vaart Râ een gedeelte van den weg in de „boot der Aarde” en schijnt dus hier wel in de onderwereld te toeven. Dat wij hier de leer der school van Abydos in deze periode bezitten, de leer van Opper-Egypte alzoo, de heerschende in Thebe, lijdt wel nauwelijks twijfel. Kenmerkend voor Egypte is, dat beide inkleedingen van de mythe naast elkander bleven staan en als gerechtigd erkend werden. Toch schijnen ze, ook toen reeds, niet allen geheel bevredigd te hebben. Een nieuwe voorstelling, die zich tijdens de 20^e dynastie hier en daar vertoont, maakt van Osiris een maan- of sterregod en breekt zoo met de oude traditioneele leer bijna geheel. Maar tot het volk schijnt deze niet te zijn doorgedrongen.

5. THEOLOGIE. AMUN-RÂ VAN THEBE.

Dat de godsdienstleer van dit tijdvak zich in dezelfde richting bleef ontwikkelen, waarvan de eerste beginselen zich reeds in het vorige vertoonden, en dat deze richting zich vooral daarin openbaarde, dat alle hoofdgoden van Egypte, op een enkele uitzondering na misschien, met den eenen, grooten zonnegod van Heliopolis vereenzelvigd werden, is reeds vroeger gezegd. Alleen de oude school van Memfis, de priesterschap van Ptah, schijnt eenige zelfstandigheid bewaard te hebben en misschien in zekere mate, doch om andere reden, die van Thôt (Dhuti) te Hermopolis (Hmuna). Voegen wij er bij, dat dezelfde gelijkmaking ook op de godinnen werd toegepast. Alle voornaamste, hoe verschillend haar oorspronkelijke beteekenis ook moge geweest zijn, maakte men tot hemel- en als zoodanig tot moedergodinnen. In de mythologie bleven zij haar oude rol vervullen en vertegenwoordigde bv. Sechet den verterenden gloed, Bašt de weldadige warmte van 't vuur en van de stralen der zon en hielden Sati en Anuke, Hekt en Selk, Nu en Hathor, om van de osiraansche niet te spreken, haar eigen karakter. Maar dezelfde eeretitels gaf men aan alle, alle waren zij de hoogste, alle verschillende openbaringen van de eene groote moedergodin. Terwijl het pantheon gedurig met nieuwe, vooral vreemde, goden verrijkt werd en in den eerdienst het oude behouden bleef, terwijl zelfs de tooverpraktijken van den ouden tijd niet alleen niet opgegeven, maar zelfs met ijver aangekweekt werden, terwijl de dieren dienst niet alleen niet beperkt werd, maar integendeel hier en daar, zooals wij later zien zullen, tot vernieuwden bloei kwam, werd in de officiële leer het veelvormig polytheïsme met monotheïstische gedachten doortrokken en zoo goed dat ging in overeenstemming gebracht. Kortom, de herstelling der onafhankelijkheid van het egyptische rijk ging gepaard

met een krachtige herleving van den ouden Râdienst van Heliopolis, verbonden met den niet minder ouden Osirisdienst, en de meeste hoofdgoden werden tot openbaringen van den hoogsten lichtgod gemaakt.

De voornaamste van deze alle was echter nu zonder twijfel de plaatselijke god der hoofdstad waar het regeerend huis zetelde, Amun-Râ van Thebe. De koningen mogen den tempel van Ptah in de oude residentie en bijzonder dien van Tum in 't heilig Heliopolis met zorg hersteld en de daar wonende priesterschappen begunstigd hebben, zij mogen vooral Abydos, doch ook Dendera en andere steden niet vergeten hebben; die van de 19^e dynastie mogen, om staatkundige redenen, in officiële stukken gewoonlijk Ptah van Memfis, Râ van An en zelfs Sutech van Tanis gewoonlijk als gelijken naast Amun geplaatst hebben; dat zij den laatstgenoemde als hun eigen beschermgod toch nog veel hooger stelden, is reeds gebleken uit het onevenredig aandeel hem toegekend in hetgeen zij voor de tempels en eerdiensten van den staat veil hadden. Hoe nu bovendien in zijn persoon alles werd saamgevat wat men zich groots en verhevens van de godheid kon voorstellen en hij alzoo de uitdrukking werd van het zuiverst godsbegrip waartoe de godsdienstige bespiegeling in Egypte zich had kunnen verheffen, zal ons thans blijken.

Naar de oorspronkelijke beteekenis van den thebaanschen Amun laat zich slechts gissen; want indien zijn naam al 'de verborgene' beduidt, zooals reeds de Egyptenaars hem verklaren, een metafysische zin kan daaraan eerst in ons tijdperk gehecht zijn. Verwant aan Montu van Hermonthis en Min (Chem) van Koptos, die zelf ook Amun genoemd wordt, twee goden die lang vóór hem algemeene vereering genoten, is hij misschien oorspronkelijk een verborgen schepper als Chnum (Hnumu), met wien hij den ram als heilig dier gemeen heeft. Na met Râ vereenigd en daardoor tot hoogsten god verheven te zijn, neemt hij hun beider wezen

in zich op ¹⁾ zooals zijn drie heilige booten getuigen, waarvan één Amuns ramskop, één Montus sperwerskop, één Mins menschenhoofd op de plecht vertoont, en wordt zoo tevens krijgsgod en akkergod. Zijn gade was de bekende godin met den leeuwinnekop, die echter te Thebe eenvoudig Mut 'de Moeder' heette; maar het schijnt wel dat noch zij, noch de eveneens als Amuns vrouw voorkomende Amunt van oudsher naast hem stond. De triade werd voltooid door hem als zoon den alouden god Chonsu (Hunsu) toe te voegen, die reeds in de pyramidenteksten genoemd wordt, en, nu met Thôt den maangod, dan met Horos den zonnegod verbonden, als Noferhotep ²⁾ 'de goede rust' zeker een god der dooden is.

In hymnen en gebeden, waaraan het bij alle gerektheid en eentonigheid niet aan verheffing ontbreekt, wordt nu Amun-Râ als de hoogste der goden, de schepper van alle dingen in den hemel en op aarde verheerlijkt. Hij is de Eenige, die vele armen heeft, koning, zoowel in 't midden der goden als wanneer hij alleen is, met vele namen. De goden kruipen voor hem als hij nadert en omringen zijn voeten als kwispelstaartende honden. Thôt zelf durft voor hem de oogen niet opslaan, want vèr staat hij beneden hem. Alle goden zijn geschapen door zijn woord; de menschen zijn voortgekomen uit zijn beide oogen, ziel van zijn ziel. Er zijn in deze liederen gedeelten, die in een zuiver monotheïstischen psalm niet misplaatst zouden zijn. Als Pentaura den koning Ramses II schildert, van zijn leger gescheiden, alleen te midden van honderden vijanden, dan legt hij hem

¹⁾ Is het door Wiedemann ÄZS., 1885, S. 78 vermelde opschrift op een torso van Pepi Merira echt, dan zou Amun-Râ in dezen vorm reeds onder het Oude Rijk vereerd zijn. Maar er is reden om aan de oudheid dezer inscriptie te twijfelen.

²⁾ Zijn andere gestalte Pa-ar-seher, 'de uitvoerder van den wil', schijnt eerst sedert Ramses III vereerd te zijn. Wiedemann, *Relig. d. alten Aegypter*, S. 70.

een gebed aan Amun in den mond, dat door een vroom koning van Juda tot Jahve had kunnen gericht worden. Toch wordt de beslissende schrede niet gedaan. De mythologie blijft de achtergrond. Amun wordt wel met de hoogste goden vereenzelvigd en boven alle andere gesteld, maar hij blijft altijd de Eenige als de ongeëvenaarde, hij is het nog niet in absoluten zin. Ook is het naturalisme nog duidelijk genoeg; zonnegod is hij steeds, opgaande in 't Oosten en ondergaande in 't Westen, en zelfs heet het, dat Ptah zijn schoone jongelingsgestalte gevormd heeft. Maar dit belet niet, dat hem de verhevenste eigenschappen worden toegekend, dat hij Heer der eeuwigheid en Schepper der oneindigheid heet, noch dat er sprake is van zijn liefde, van zijn vriendelijkheid jegens hen die hem aanroepen, en dat men hem voorstelt als beschermer der zwakken tegen de overmoedigen en der armen tegenover de machtigen dezer wereld.¹⁾

De oorzaak die Amun-Râ zoo hoog boven alle egyptische goden verhief is wel voornamelijk deze, dat hij de plaatselijke god van Thebe en daarom de beschermgod was van de dynastie die daar haren zetel had; en in zoover kan men zeggen dat het zuiver toeval was en elken anderen plaatselijken god hetzelfde wedervaren zou zijn, indien binnen zijn gebied de koningstroon gestaan had. Maar toch moet men, bij zoodanige verheerlijking van sommige goden en hun smelting met den grooten god van Heliopolis, altijd eenigszins rekening hebben gehouden met den aard der goden. Alleen omdat Amun reeds in zijn kring de hoogste was, kon men hem tot allerhoogsten verheffen, en niet Chonsu bijvoorbeeld, al was hij ouder en vermaarder. Eindelijk moest nog iets anders meewerken: uit de daden van den god moesten zijn macht en heerlijkheid blijken; eerst toen zijn vurige

¹⁾ Men zie o. a. de hymne uit Pap. Bulaq 17, vertaald door Stern, *AZS.* 1873, S. 76 ff. en bij Wiedemann, *Religion d. alten Aegypter* S. 64 ff.

vereerders, de thebaansche koningen, in zijn naam en door zijn hulp, op de vijanden des volks een reeks van schitterende overwinningen behaalden, het land van Kuš tot een egyptische provincie werd en de geurige producten van Arabië, de schatten van Syrië en Mesopotamië als handelswaar of buit werden aangevoerd, eerst toen zag men dat Amun-Râ een veel grooter god was dan alle andere.

6. DE HERVORMING VAN CHUEN'ATEN EN DE ZEGEPRAAL DER ORTHODOXIE.

Intusschen, zonder tegenspraak zou Amuns opperheerschappij niet blijven. In de laatste jaren der 18^e dynastie dreef de jonge koning Amenothes (Amunhotep) IV eene hervorming door, die bestemd was den tot hiertoe algemeen erkenden godsdienst van Egypte omvèr te werpen, doch ten gevolge had, dat de rechtzinnigheid met nieuwe kracht het hoofd verhieft. Zijn vader Amenothes III was niet zulk een geweldig veroveraar als zijn groote voorgangers geweest waren. Wel schijnt hij met krachtige hand geregeerd te hebben en zoowel zijn eigen gedenkteekenen als de brieven in spijkerschrift, door de stadhouders en koningen van West-Azië aan hem gericht, bewijzen, dat hij de heerschappij over al de wingewesten handhaafde en de geschenken der schatplichtige koningen geregeld ontving. Maar zijn lust was te bouwen aan de tempels der goden, aan die van Amun-Râ te Thebe niet het minst, in Nubië heilighdommen te stichten waar hijzelf als de landsgod werd aanbeden en in Egypte monumenten op te richten tot zijne en zijner goden verheerlijking. Nauwelijks echter had de dood een einde gemaakt aan zijn langdurige regeering of zijn zoon en opvolger slaat een geheel nieuwen weg in. Hij treedt op als godsdienstig hervormer. Niet, dat hij daarvoor zijn koninklijke plichten verzaakt; integendeel, de rapporten der stedehouders en schatplichtige koningen worden ook bij hem geregeld ingeleverd, de geschenken aan-

geboden; van een afnemning van den omvang des rijks of van het gezag des konings is onder zijn regeering geen bewijs te vinden. Zijn macht moet juist zeer groot en zeer geëerbiedigd zijn geweest; anders zou hij niet zooveel tot stand gebracht hebben, wat toch bij velen op hevige tegenkanting moest stuiten. Want wat hij beoogde en ook tot op zekere hoogte bereikte, was een geheele omkeering van den godsdienst.

In den aanvang gaat hij nog met zekeren schroom te werk. Den naam van Amunszoon laat hij zich nog welgevallen, al toont hij reeds zijn voorkeur voor den zuiveren zonnegod van Heliopolis, wiens priesterschap hij bekleedt en hoog waardeert. Die zonnegod is Aten-(Et'n)-Râ, de zonneschijf zelve, soms ook meer bepaald 'de glans der zonneschijf' genoemd. Maar hij duldt nog, dat die god als een Horos, in therianthropischen vorm, wordt voorgesteld of Harmachis genoemd wordt. In de nabijheid van den grooten Amuntempel laat hij hem te Thebe een tempel bouwen, waarin hij dus naast den hoogen rijksgod vereerd kan worden. Maar weldra blijkt hem dit niet genoeg. Misschien door tegenwerking der officiële priesterschap geprikkeld, misschien ook zelf door geloofsijver gedreven, gaat hij van het belijden zijner 'leer,' zooals zij nu genoemd wordt, tot vervolging van den algemeen erkenden landsgodsdienst over. Vooral Amun-Râ moet het misgelden. Overal, in tempels en graven, zoowel van koningen als van bijzondere personen, waar het slechts mogelijk is, wordt zijn naam weggebeiteld. In zijn eigen naam kan de koning hem evenmin langer dulden en in plaats van Amunhotep noemt hij zich nu Hu-en-'Aten, 'glans der zonneschijf.' Thebe is hem een gruwel geworden en daarom laat hij met grooten spoed in de vlakte die tegenwoordig El-Amarna heet een nieuwe hoofdstad, Hu-t-'Aten geheeten, bouwen, wier middelpunt een prachtige tempel voor den geliefden god vormt. Reeds in zijn vierde regeeringsjaar is hij daar met zijn steeds aangroeiend gezin en

een talrijken hofstoet gevestigd, en dat dit verblijf ettelijke jaren geduurd heeft blijkt uit de schoone graven in de nabijheid, waar aanzienlijke dienaars van den koning-hervormer zijn bijgezet en wier wanden niet alleen het leven in de nieuwe residentie afbeelden, maar wier opschriften ook de nieuwe leer in alle zuiverheid verkondigen. Nu wordt ook geen menschelijke of half-menschelijke afbeelding van de godheid meer toegelaten, alleen een symbolische: een zonnescijf met de uraeus-adder, al of niet door eenige lichtkringen omgeven, maar altijd voorzien van stralen die in handen uitloopen welke de aanbidders grijpt of die hem het teeken des levens (*anh*) reiken. En nu ook geen god meer nevens den Eenige; slechts de zonnegoden, omdat zij als niet verschillend van 'Aten-Râ beschouwd werden, vinden genade. Maar alle andere worden vervolgd, ook Osiris, wiens naam zelfs in de graven van El-Amarna niet genoemd wordt.¹⁾

En deze godsdienstige omwenteling, want het is meer dan een hervorming, gaat nog met een andere, eenigszins raadselachtige gepaard. Het oudste beeld van Amenothes IV. verschilt niet in stijl van die zijner voorgangers. Doch later laat hij zich en zijne familie afbeelden met een in Egypte ongehoord realisme: zijn leelijk gezicht, waarop de dweezucht te lezen staat, zijn krachtelooze gestalte, gezwollen buik, kromme beenen worden nauwkeurig weergegeven, en de koningin en hare dochters worden evenmin geveild. Velen van zijn hovelingen meenden, in hun egyptisch begrip van loyauteit, hem geen fijner hulde te kunnen brengen, dan

¹⁾ Ook de vereering zijns vaders als landsgod van Nubië laat hij bestaan. In den tempel te Soleb wordt daarmede ook nog Amun-Râ vereerd en zelfs de godin-moeder als Uazit in giergestalte afgebeeld. Zie Ed. Meyer, *Gesch. d. alt. Ägypt.* S. 269 nt. 1. De gier als 't hieroglyf van de thebaansche Mut had hij sinds lang in den ban gedaan. Het feit is te raadselachtiger, omdat ook te Soleb Amuns naam overal is uitgewischt. Misschien hebben de priesters gemeend deze afwijking van 's konings bevelen, op zoo grooten afstand van de residentie, wel te kunnen wagen.

zich met dezelfde gebreken te laten vereeuwigen, en dieper dan aan 't hof der vroegere vorsten gebruikelijk was, buigen ze zich voor hem ter aarde. In staat en godsdienst, tegenover adel en priesterschap beide schijnt deze jonge soeverein de onbeperkte alleenheerschappij tot haar uiterste gevolgtrekkingen te hebben volgehouden.

Zijn Zonnegod bezingen de gehoorzame belijders der „leer” in schoone hymnen als den Eenige, naast wien geen andere god staat, schepper van al wat is, oorsprong van alle vruchtbaarheid in 't planten- en dierenrijk en in den mensch, die alles onderhoudt, die zelfs den Nijl uit zijn hemelsche bronnen doet voortkomen om den menschen het leven te schenken, bij wiens ondergang de wereld in den dood verzonken schijnt, doch bij wiens opgang alles vroolijk herleeft. Maar al heet hij kortweg 'Aten, de zonnescijf, men noemt hem ook met den bekenden naam „levende Râ, heerscher der twee horizonten” en laat duidelijk uitkomen, dat die schijf slechts de gestalte is waarin hij zich openbaart en dat men eigenlijk zijn geest vereert. Ook de oude leer, dat de koning eigenlijk zijn vertegenwoordiger op aarde is, de zoon uit zijn lichaam gesproten, wordt daarmee verbonden, en aan verheerlijking van Chuen'aten, den eenige die hem 't eerst waarlijk gekend heeft, ontbreekt het niet. ¹⁾

Dat deze leer alleen in dezen vorm nieuw was en van de theologie van Heliopolis niet wezenlijk verschilde, ziet men aanstonds. De verwantschap blijkt ook uit eenige bijzonderheden. Vooreerst daaruit dat de hoogepriester, dien Chuen'aten in zijn nieuwen zonnetempel aanstelde, denzelfden titel droeg als die van Heliopolis, namelijk Urmau, de groote ziener (?). Maar dan ook uit het feit, dat, zooals uit graven in de nabijheid van Memfis blijkt, de god 'Aten reeds onder de regeering van Amenothès III zijn vereerders en, nog lang na het herstel van den rechtzinnigen godsdienst, te

¹⁾ Men zie hierbij Meyer, *Gesch. d. alt. Ägyptens*, S. 268.

Heliopolis zijn bijzonderen tempel en dienst had. Het nieuwe in de hervorming van den jongen koning was dus, dat hij dezen god met uitsluiting van alle andere vereerd wilde zien, dat hij dus het monotheïsme ernstig opvatte en in den staatsgodsdienst wilde invoeren. Daarbij komt nog zijn tegenzin tegen het anthropomorfisme, die hem bewoog alle menschvormige voorstellingen van den Zonnegod door de symbolische afbeelding van de zegenrijke werking der zonnestralen te vervangen.

Dat dit in Egypte iets ongehoords was en een overwel digenden indruk moest maken, behoeft nauwelijks gezegd te worden. Waar het polytheïsme zoo diep geworteld was, moest zulk een leer in de oogen der meerderheid een heiligschennis schijnen, en zij kon daarom slechts met geweld ingevoerd en gehandhaafd worden. De priesterschappen der oude landsgoden, voorzoover zij niet tijdig tot de nieuwe leer overgingen, zagen zich van de hoogte hunner macht neergestort en van de rijke inkomsten waaraan zij gewoon waren beroofd, de namen hunner goden uitgewischt, hun beelden verbroken, hun tempels vervallen. Alleen de groote eerbied van het volk voor het koninklijk gezag, voor den uitgesproken wil des gods, zooals de vorst voor hen was, verklaart het slagen eener omwenteling, die in de oogen van de meeste Egyptenaren uit alle standen een gruwel moest zijn.

Ongelukkigerwijs ontbreken ons de gegevens om te verklaren, wat Amenothès IV tot zulk een uitsluitend vereerder van den god van Heliopolis gemaakt heeft. Men heeft aan den invloed zijner moeder gedacht en daarbij op haar naam en die harer ouders de gissing gegrond, dat zij een vreemde prinses zou geweest zijn. De namen zijn echter in Egypte niet ongewoon en zouden niet semietisch, maar wel libysch kunnen zijn. Intusschen heeft de koningin-moeder ¹⁾ wel

¹⁾ Bouriant, A Thèbes, *Recueil* VI, 41 suiv., houdt haar voor de moeder van Amenothès' gemalin.

groote belangstelling in het werk haars zoons getoond, zoo zelfs dat zij haar eigen bouwmeester leende om dien des konings in het bouwen van den grooten tempel van Chut'aten ter zijde te staan, en na de voltooiing zijn rezidentie met een plechtig bezoek vereerde, maar dat de beweging van haar uitging blijkt geëenszins. Beter is 't met Ed. Meyer te denken aan verzet des jongen konings tegen de steeds toenemende macht der Amunpriesters, die door zijn vader zoozeer begunstigd waren en wier hoogmoed en heerschzucht hij als prins kan hebben ondervonden, en tevens aan naijver der heliopolitaansche priesterschap op de thebaansche, een naijver waarvan de jonge vorst, als priester aan Heliopolis verbonden ¹⁾, zich den tolk maakte. Dat er ook eindelijk iemand gevonden werd, die den strijd tusschen de monotheïstische leer der voornaamste priesterscholen en den polytheïstischen magischen eeredienst opmerkte en daaraan een einde besloot te maken, laat zich wel denken. Doch meer dan vermoedens, hoe waarschijnlijk ook, zijn dit niet. Een poging om een soortgelijke leer ingang te doen vinden, al was zij veel bescheidener, zal de geschiedenis van den assyrischen godsdienst ons doen kennen.

Niettemin, hoe verrassend deze monotheïstische epizode in de religieuze geschiedenis van Egypte moge zijn, men hechte er geen grooter gewicht aan, dan zij werkelijk verdient. Het blijft een monotheïsme van vrij twijfelachtige soort. De god, al is hij de eenige, is toch niet meer dan de oude natuurgod, de groote Lichtgod, wat in het eerbiedigen van alle namen der reeds vereerde zonnegoden duidelijk wordt erkend. Logischer en eenvoudiger dan het oude tweeslachtige stelsel, dat de verhevenste monotheïstische begrippen op een veelvormigen en nog zeer magischen volksgodsdienst trachtte te enten, is de nieuwe leer inderdaad

¹⁾ Ook als koning stelde hij er eene eer in dien titel te behouden en nam dien in zijn naamschild op.

religieus armer. Een monotheïsme, dat slechts één uit vele natuurgoden tot den eenige verheft, en dan nog wel de aanbidding van een zichtbaren god vordert, is een slechts zeer betrekkelijke vooruitgang, en staat bij een polytheïsme, dat het goddelijke in verschillende natuurgoden vereert, in veelzijdigheid achter.

Intusschen, er had zich mettertijd iets hoogers, een meer geestelijk en ethisch monotheïsme uit kunnen ontwikkelen. Doch daartoe werd het met te veel onstuimigheid ingevoerd. Chuen'aten, naar zijn uiterlijk te oordeelen een ziekelijk dweper, moge van godsdienstige geestdrift gegloeid hebben, van staatkundig beleid getuigt zijn hervorming niet. Wat aldus met geweld opgedrongen en door uitwendig gezag gehandhaafd wordt, wat plotseling in de plaats gezet wordt van een godsdienst, die eeuwenlang het eigendom was van geheel een volk, zoodat men genoodzaakt is allen die 't niet aanstonds aannemen te vervolgen, kan geen stand houden. Dit bleek ook hier. De wonderboom in korten tijd opgeschoten, verdorde even ras. Nauwlijks was Chuen'aten, na een niet zeer lange regeering gestorven, of het gebouw door hem opgericht wankelde op zijn grondvesten, en weldra had de rechtzinnige leer het verloren terrein geheel herwonnen.

De jaren die onmiddellijk op den dood van Chuen'aten volgden waren zeer onrustig. Daar hij geen zonen, maar slechts dochters naliet, werd hij, wij weten niet in welke orde, door een paar schoonzonen en door zijn dienaar en gunsteling, den gemaal van een der vrouwen uit het koninklijk huis, den goddelijken vader Ai vervangen. Reeds zij waren niet bij machte den stroom der reactie te keeren. Wel zetten zij den bouw van den 'Aten-tempel te Thebe voort, maar zijn toch genoodzaakt Amun-Râ reeds eenigermate in eere te herstellen, en een der schoonzonen dwingt zelfs zijn gemalin in haren naam dien van 'Aten met den naam van Amun te verwisselen. Al deze vorsten regeerden slechts kort en weldra vonden de oude priesterschappen hun

man in een priester van Horos, Haremhebi (Harmaïs), die zich, wij weten niet meer onder welken koning, tot de hoogste plaats had weten op te heffen, vele jaren in 's konings naam en met diens macht bekleed, het gansche rijk bestuurde en als opperbevelhebber het geheele leger kommandeerde. Ten laatste beklom hij zelf den troon, hetzij als overweldiger, hetzij na den dood van een kinderloozen vorst, als verwant aan 't koninklijk huis. In elk geval moet het in die dagen van wanorde en verwarring een man van zijn rang en bekwaamheid niet moeilijk zijn gevallen zich van de heerschappij meester te maken, vooral omdat hij met juisten staatkundigen tastzin de steeds machtiger wordende partij des behouds steunde. Dat hij aanvankelijk tot de hervormingspartij behoorde en 'Aten-Râ vereerde, blijkt uit de oudste opschriften en reliefs in zijn graf te Sakkarah. Daarna verving hij den naam van den god door den ouden nationalen naam van den zonnegod Râ-Harmachis, ofschoon hij nog een tijdlang aan de nieuwe leer getrouw bleef ¹⁾. Hij is dus slechts langzaam voor de reactie gewonnen. Maar eenmaal gekroond, nam hij met rustellozen ijver het werk der restauratie ter hand. Orde en recht werden hersteld, tempels herbouwd, de vernielde beelden der goden door nieuwe vervangen, de priesterschappen vernieuwd en met rijke inkomsten begiftigd. Chut'aten werd voor goed verlaten, Thebe weer tot hoofden residentiestad verheven. Den tempel van 'Aten in de hoofdstad liet hij nederhalen en de steenen gebruiken tot verfraaiing van Amuns grooten tempel. ²⁾ Ook de 'Atentempel te Memfis vond geen genade. Nadrukkelijk liet de nieuwe koning uitkomen, dat hij de levende Râ op aarde zelf en

¹⁾ De reusachtige hof die aan de eene zijde door een muur met de zij-voorhoven van den Ammunstempel te Karnak, aan de andere zijde door een dubbele rij sphinxen met den zuidwaarts gelegen tempel van Mut verbonden is en die later door Ramses II nog verfraaid werd, is door Haremhebi gebouwd.

²⁾ Wiedemann, ÄZS. 1885, S. 80, ff.

dat 'Aten, de zonnescijf, slechts zijn lichaam was. Geen wonder dat vooral de priesters van Amun-Râ juichten en verzekerden dat hun god dezen koning met vreugde begroette. De oude godsdienst herleefde, nu machtiger en zekerder dan ooit. Van de hervorming van Chuen'aten was nauwelijks een ander spoor meer over dan de bouwvallen zijner stad, die door een zonderlinge speling van het lot alle andere oud-egyptische steden overleefden. Men was verder dan ooit van het doel, dat hij in zijn doldriftigen ijver had voorbijgestreefd. Kostbare les der geschiedenis aan allen, die zich verbeeldten door dwang en geweld iets blijvends te kunnen stichten en pogen hervormingen door te drijven, waarvoor een volk niet rijp is.

7. DE GODSDIENST ONDER DE RAMESSIDEN.

Met Haremheb begint een nieuwe dynastie, de 19^e, en met haar dat tijdperk dat ook de regeering der 20^e dynastie omvat en, naar Haremhebs opvolger Ramses I en den naam van de meesten harer vorsten, dat der Ramessiden genoemd wordt; het schitterendste tijdperk van deze periode, doch dat, ook als het onder Ramses II zijn hoogsten glans vertoont, de beginselen van achteruitgang en verval niet verbergen kan.

Een der kenteekenen van dat verval is de bestendige toeneming van het bijgeloof na het herstel van den ouden godsdienst. Magie, dierdienst, mantiek waren steeds bestanddeelen van den egyptischen godsdienst geweest, gelijk van elken anderen, die op gelijk standpunt van ontwikkeling staat. Maar het scheen, alsof de hoogere denkbeelden die meer en meer ingang vonden deze overlevingen uit vroegeren tijd ten laatste zouden verdringen, althans overschaduwden en bij de meer ontwikkelden in minachting brengen. Sinds het mislukken van Chuen'atens hervorming was echter het tegendeel het geval. Tooverij neemt steeds toe. Magische papyri met allerlei voorschriften tot afwering van gevaren en onheilen,

van verscheurende dieren en monsters der verbeelding, ziekten en kwalen, werden in dezen tijd in menigte vervaardigd. Als een der werkzaamste middelen daartegen werden zekere barbaarsche woorden beschouwd, te machtiger naarmate het onmogelijker was er een redelijken zin aan te hechten. Dit bijgeloof dagteekende reeds uit het Oude Rijk, maar scheen langzamerhand in onbruik geraakt en kwam nu weer boven. Aan syrischen invloed behoeft daarbij niet gedacht te worden, het was oud-egyptisch, en 't blijft de vraag of deze toen onverstaanbare tooverwoorden ooit in eenige taal iets beteekend hebben. Maar ook hymnen, waaraan geen godsdienstige verheffing ontbreekt, en die zeker met zulk een doel niet gedicht waren, werden als bezweringen tegen de booze geesten en andere schadelijke wezens gebezigd. In de sprookjes en verhalen die nu ontstonden, of althans zeer geliefd waren, heeft dan ook het wonderbare geen grenzen en is de beschouwing van de natuur en den mensch zuiver animistisch.

Ook de dierendienst, die met deze beschouwing zoo nauw samenhangt, neemt thans een nieuwe vlucht. Bijzonder ijverig werkzaam was in dit opzicht de oudste zoon van Ramses den groote, Chamûs, die echter vóór zijn vader overleed en dus nooit de kroon heeft gedragen. In verschillende heiligdommen herstelde hij de oude gebruiken, maar vooral de dienst van den Apis van Memfis was hem dierbaar en in het Serapeum, de begraafplaats der doode Hapistieren (Osirhapi) werd hij, zeker naar zijn eigen wensch, bijgezet. Deze stier, zwart, doch met zekere witte merkteekenen, die een symbolische beteekenis hadden, gold voor een bijzondere belichaming der hoogste godheid en heette daarom de „altijd weer herlevende Ptah.” Op bovennatuurlijke wijze geboren — de koe, die hem ter wereld bracht, was, zoo heette het, door een lichtstraal uit den hemel bezwangerd en maagd gebleven — had hij alzoo een bijzondere heiligheid, en dat niet alleen voor een enkel gewest, zooals andere dieren, maar voor

geheel Egypte. Bij zijn leven als godheid vereerd en verzorgd, werd hij na zijn dood met groote pracht begraven.

Deze bevordering van den memfietischen Apisdienst door de zonen van Ramses II — want na Chamûs' dood volgde zijn broeder Merneptah hem als hoogepriester op — en dus met goedkeuring des konings, staat niet op zich zelf. Meestal rezideerden de koningen dezer dynastie te Memphis of althans in Beneden-Egypte. Ramses de groote had zich zelfs in het Delta een residentie gesticht, naar zijn eigen naam genoemd, en begunstigde bovendien den alouden zetel van de Herderskoningen Tanis. Moesten de hoofdgoden van Egypte in officiële stukken genoemd worden, dan werd nu altijd nevens Amun-Râ van Thebe, die steeds als de voornaamste erkend en de boven allen bevoorrechte bleef, Râ-Harmachis van Heliopolis en Ptah van Memphis, Suteh van Tanis vermeld, de god der voormalige vreemde overheerschers dus. Suteh is een noord-egyptische vorm van Set, naar wien verscheiden koningen dezer dynastie, zooals de vader van Ramses II, heette. Hoewel god der duisternis en des doods, moordenaar van zijn broeder Osiris, werd hij toch steeds als godheid beschouwd en vereerd, en dat hij, de krijgsgod, die meermalen wordt voorgesteld als degeen die den jongen koning in den wapenhandel oefent, meer dan vroeger gediend werd sedert Egypte een veroverende en militaire staat was geworden, is licht te verklaren. Eerst veel later, onder den invloed misschien van perzische, zeker van grieksche begrippen, zou hij als een booze geest verfoeid en zijn naam op de monumenten weggebeiteld worden. Maar dat de vorm van dezen god, die in de tijden der vernedering door de vreemdelingen was aangenomen en die door de Egyptenaars voor denzelfden werd gehouden als de Baäls van West-Azië, ook van die Hethieten, waarmee zij thans in hevigen oorlog gewikkeld waren, een der hoofdgoden van den staat en het voorwerp der bijzondere vereering van den koning werd, mag verwondering wekken. Dit naar

onze schatting zonderling feit laat zich alleen daaruit verklaren, dat men zich de gunst wilde verzekeren van zulk een machtigen god, die door zooveel krijgshaftige natiën werd aangebeden en die bovendien de plaatselijke god was van de vesting, waardoor het land tegen deze volken beschermd werd.

Nu ook, meer dan onder de 18^e dynastie, werd een betrekkelijk groot aantal vreemde gasten in het egyptisch pantheon toegelaten: Bar, die algemeen voor Baäl wordt gehouden, Ken, naar 't schijnt een soort van Astarte, de semietische godinnen Anit en Tanit, de hethietisch-arameesche Kedeš, de cyprische bliksemgod Rešpu (Rešef), Manit (Manet?) en de fenicisch-kanaäneesche Šifôn (Baäl Šefôn). Wederkeerig toonden nu de talrijke Feniciërs, die zich, vooral in het Delta, doch ook verder in Egypte vestigden, zich meer en meer ijverige aanbidders van de egyptische goden, gelijk zij navolgers werden der egyptische kunst.

Dit wederkeerig aannemen van goden in den tijd der 19^e dynastie, een gevolg van haar veroveringen in Azië en van die harer voorgangster, vindt nog een naklank in een verhaal, dat zooals het daar ligt niet historisch en bovendien afkomstig is uit veel lateren tijd, toen de roem van den thebaanschen Chonsu als orakelgod zich gevestigd had, maar dat toch op een ware overlevering moet berusten. Daarin wordt verteld hoe koning Ramses — en dat daarmee de tweede Ramses en niet, zooals men wel meende, de twaalfde bedoeld wordt, is zeker — die met een aziatische prinses Bent-Rešt gehuwd was ¹⁾, aan zijn schoonvader, op diens verzoek den beroemden orakelgod van Thebe toezond, ten einde door zijn toovermacht een andere dochter van den koning van Bechten te genezen, hetgeen natuurlijk gelukte ²⁾.

¹⁾ Waarschijnlijk een herinnering aan de hethietische prinses Bent-Anat, die Ramses II onder zijne vrouwen had opgenomen.

²⁾ Vgl. voor dit verhaal Erman in *ÄZS.* 1883, S. 54 ff. Wiedemann, *Geschichte*, S. 522 f.

Dit verhaal moge niet historisch zijn, er blijkt in elk geval uit, dat zulke dingen gebeurden. Maar zulke dingen kunnen niet gebeuren, dan wanneer een godsdienst weder tot het magische begint terug te zinken. Men zou anders zijn god niet uitleenen als een machtigen fetis.

Niet ongestraft hebben de koningen der 19^e dynastie aan de vreemdelingen zulk een overwicht in Beneden-Egypte verzekerd, hun goden toegelaten, henzelfen met hooge ambten, zelfs aan hun hof, bekleed. Dat bleek al spoedig. Toen de groote Ramses na eene regeering van meer dan 60 jaren den scepter in de handen van zijn veertienden zoon Merneptah had achtergelaten, gelukte het dezen wel de eenheid van den staat nog te handhaven en een aanval van libysche stammen af te slaan. Maar Seti II, zijn kleinzoon, regeerde slechts kort; 't zij hij een natuurlijken dood stierf, 't zij hij als slachtoffer van een opstand viel, na zijn dood begon de wanorde. Onwettige heerschers overweldigden den troon. De groote landheeren van verschillende gewesten bekreunden zich niet meer om 't koninklijk gezag en handelden naar eigen welbehagen. Van de verwarring maakte een Haru, een Syriër, 'Arsu of 'Ersu geheeten, gebruik om zich de heerschappij aan te matigen. Het zal wel een van die vreemdelingen geweest zijn, die door de gunst van een der vorige vorsten tot rijkdom en aanzien gestegen waren, en die nu de zoo verworven macht aanwendde om de egyptische heeren en daarmede het gansche land aan zich te onderwerpen. Ramses III schildert hem als een gewelddenaar, die roofde wat hij kon en zijn medestanders liet rooven en die, al vernielde hij de tempels niet, ze ook niet verzorgde; althans de priesters niet van 't noodige voorzag, om de offers voor de goden te slachten. Is deze schildering niet overdreven, dan moet nog iets anders dan de zucht om de macht der priesters en hun overmatige inkomsten te beperken, den overweldiger daartoe geleid en moeten redenen van godsdienstigen aard daartoe meegewerkt hebben. Offers zijn

er zeker gebracht, ook onder zijn regeering, zoo niet aan de egyptischè, dan aan andere goden. In de oudheid is dit wel niet anders mogelijk. Maar wij zijn te slecht, vooral te eenzijdig ingelicht, om er meer van te zeggen. Ook de vraag, of de uittocht der Bnê-Išra'el uit Egypte in den tijd dezer woelingen, zooals sommigen meenen, dan wel reeds onder Merneptah's regeering heeft plaats gehad, zooals anderen staande houden, kan nu niet meer worden uitgemaakt en is althans voor de geschiedenis van den egyptischen godsdienst van geen belang. Maar het is niet waarschijnlijk, dat de Hebreëu Kanaän binnengetrokken zijn vóór het eind der regeering van koning Ramses III, den eerste der 20^e dynastie, die althans nog eenig gezag in Syrië uitoefende en zich beroemt in Kanaän een prachtigen tempel voor Amun te hebben opgericht.

Uit dit laatste blijkt reeds dat, zooals steeds in Egypte, de nationale godsdienst ten slotte weder zegevierde. Ramses III verhaalt hoe zijn vader Setneht, waarschijnlijk nog een spruit der 19^e dynastie, de orde en daarmee ook den godsdienst herstelde, de tempels liet zuiveren van alle onreinheid en de offers weer inzette. Hoe hij, die zich in alles zijn grooten voorganger Ramses II tot voorbeeld gesteld had, het werk zijns vaders voortzette, tempels en priesters met rijkdommen overlaadde en trachtte hun zoo het verlorene meer dan te vergoeden, werd reeds vroeger gezegd. Zijn zoon Ramses IV en de Ramsessen die hem volgden, waren niet bij machte meer zijn mildheid te evenaren. Een loflied op Thot (Dhuti) uit zijn tijd afkomstig, toont dat men immer voortging alle hooge goden met Râ samen te smelten en als 't ware in eenzelfdeu dogmatischen vorm te gieten, en dat men ook de groote godinnen eenvoudig verwisselde ¹⁾. Zij konden niet veel meer doen dan voortbouwen aan den Chonsu-tempel te

¹⁾ Zie deze merkwaardige hymne, bewerkt door K. Piehl, ÄZS. 1884, S. 13 f.

Thebe, dien Ramses III had opgericht. Chonsu (Hunsu) was onder deze dynastie de populaire god geworden en schijnt juist bij de Amunpriesters bijzonder geliefd te zijn geweest. Maar de egyptische staat had zich, vooral door de verkwistende uitgaven voor den eerdienst geheel uitgeput. De priesters, vooral die van Thebe, waren rijker en machtiger dan de koningen zelve. Onder de laatste Ramessiden plaatsten zij in de tempelopschriften hun namen naast die des konings en in de werkelijkheid regeerde deze nog slechts bij hun gratie. Eindelijk deed de hoogepriester Her-Hor (Hri-Hor) den beslissenden stap en zette zich de dubbele kroon op het hoofd. Zoo was het doel, waarnaar de priesters van den grooten thebaanschen god sinds jaren streefden, ten laatste bereikt. De hoogste staatkundige en de hoogste geestelijke waardigheid des lands waren nu in één persoon vereenigd, de zuivere theokratie was gevestigd. De overwinning kon voor hen niet moeilijk zijn: de koningen zelve hadden langzamerhand alle macht uit hun handen gegeven en in de hunne gelegd, en zij geboden zoowel over onmetelijke schatten als over eigen troepen, aan den Chonsu-tempel verbonden ¹⁾. Bovendien vonden zij waarschijnlijk grooten steun bij het volk. Her-Hor heeft zeker als koning geregeerd, maar of zijn nageslacht werkelijk de kroon gedragen heeft en of dan deze priester-dynastie dezelfde is als de Tanitische, die bij Manetho op de 20^e volgt, is nog altijd onzeker. Hoe het zij, lang heeft de priesterheerschappij zelfs in Egypte geen stand kunnen houden. Een eeuw na den laatsten Ramses zijn de thebaansche priestervorsten uit hun hoofdstad verdreven, en genoodzaakt in Ethiopië een toevlucht te zoeken en een nieuw rijk te stichten. Dat zij evenwel de hoop nog niet opgaven om eenmaal het verlorene te herwinnen, zal 't vervolg leeren.

¹⁾ Zie daarover Wiedemann in ÄZS. 1885, S. 82 ff., waar hij o. a. een paar stelen in 't Museum te Leiden bespreekt, die aan Her-Hor behooren.

VIJFDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET SAÏETISCHE TIJDVAK.

1. AMUN IN BALLINGSCHAP.

Nadat de priesterkoningen troon en land verlaten hadden, was Thebe wel niet meer de hoofdstad des lands en de zetel van 't regeerend koningshuis — verscheidene, doch uitsluitend noord-egyptische dynastieën volgden elkander op — maar werd toch, althans gedurende de eerste jaren van dit tijdvak, niet verwaarloosd. Het bleef nog lang de eigenlijke hoofdstad van het Zuiden, en dit deel des lands van daar uit door de hooge priesters van Amun-Râ als stedehouders van de Farao's bestuurd. Maar die Farao's waren niet van zuiver egyptische afkomst; zij waren nazaten van bevelhebbers der Mašuaša of uitheemsche hulptroepen, die onder de Ramessiden met een gewest beleend waren of zich de heerschappij daarover zelve toegeëigend hadden en van 't verval des rijks gebruik hadden gemaakt om den troon van Horos zelve te bestijgen. Waren de oude nationale koningen aanvankelijk de slachtoffers geworden van hun onstaatkundige begunstiging der priesterschappen, vooral van de thebaansche, het Noorden had zich aan den priesterlijken scepter slechts noode onderworpen en weldra had het daar oppermachtige, door de Ramessiden even onvoorzichtig bevoorrechte, vreemde militaire element de overhand in 't

geheele rijk. De opperpriesters die de gekroonde krijgsoversten aanstelden waren hun onderdanig, te eer omdat zij, zooals ten minste de koningen der dynastie van Bubastis, gaarne hun eigen verwanten met het hooge priesterschap in de voornaamste godsdienstige middelpunten bekleedden. Ook te Thebe namen deze prinsenvan den bloede de plaats der uitgeweken Amun-priesters in. Het is dus niet juist te zeggen, dat Amun-Râ, toen Thebe's macht gebroken was, ophield een algemeen vereerde egyptische god te zijn en tot den rang van een gewone plaatselijke godheid afdaalde. Integendeel, zijn orakel werd nog steeds, en niet alleen door bijzondere personen, maar door den koning zelf en in zeer gewichtige staats-aangelegenheden geraadpleegd, en er werd nog algemeen een groote heiligheid aan toegekend. De roem zijner stad moge getaand zijn en de invloed zijner priesterschap daardoor afgenomen, hij stond te hoog in de schatting van elken vromen Egyptenaar, om na den ondergang van de staatkundige macht zijner residentie geheel verwaarloosd te worden. En zeker is het geen bewijs van minachting, dat men zich nu juist gedrongen voelde enkele hoofdstukken, waarin hij genoemd wordt, aan het Doodenboek toe te voegen.

Toch was de nieuwe thebaansche priesterschap in het oog der rechtzinnige Amundienaars de ware niet. Niet alleen omdat zij voor de regeering weinig geschikt bleek en het gebied dat haar onderdanig was, zeer slecht bestuurde, omdat straffeloos de tempelkas bestolen en de graven, zelfs der koningen, geplunderd, ja, de lijken zelve beroofd werden. Ook onder de Ramessiden geschiedde dat. Maar uit alles blijkt, dat men nu Napata, de hoofdstad van het nieuwe Kushietische of Ethiopische rijk en niet Thebe meer als hoofdzetel van den echten Amundienst beschouwde.

Althans was dit de meening van de koningen die te Napata regeerden en die ook wel Ethiopiërs genoemd worden, maar van afkomst echte Egyptenaars waren. Het

stamland weder aan hun heerschappij en daardoor aan die van Amun-Râ te onderwerpen en aldaar dan den onvervalschten nationalen godsdienst te herstellen, was hun ideaal. De eerste die dit trachtte te verwezenlijken was Pianchi Meiamun. De aanleiding tot zijn krijgstoct waren de veroveringen van Tafnecht, den vorst van Saïs, die reeds geheel Beneden-Egypte aan zich onderworpen had en nu het Zuiden bedreigde. De beschrijving, die hij van zijn krijgstoct geeft is die van een priester, voor wien de godsvereering het voornaamste is. Aanvankelijk neemt hij persoonlijk aan de expeditie geen deel. Maar als hij zijn troepen uitzendt, verzuimt hij niet hen te vermanen, of zooals het heet, hun de bevelen van Amun mee te deelen, dat zij de heilige stad Thebe niet voorbij mogen trekken, zonder hun devotie voor Amun-Râ te verrichten, omdat er zonder hem geen overwinning is. Door hem moeten zij hun wapenen laten zegenen na zich in de heilige wateren aldaar gereinigd te hebben en met het wijwater zijner altaren besprenkeld te zijn. Als zij later, na eenige overwinningen een belangrijke nederlaag hebben geleden, ziet de koning zich genoodzaakt zelf het bevel over de troepen over te nemen, en hij begeeft zich daartoe naar Thebe, dat hem als bevrijder feestelijk inhaalt. Maar ook hij trekt niet te velde voordat hij het groote feest, dat Râ voor Amun inzette op den eersten dag, gevierd, den god in statige processie uit zijn tempel naar een kleiner heiligdom gevoerd en van daar weder naar zijn voornaamste woning heeft teruggebracht. Dit is de plechtigheid zijner wijding tot koning van Egypte, door Amun-Râ geroepen en gekroond ¹⁾. Daarom legt hij later aan alle overwonnen vorsten en veroverde tempels schatting op voor Amun-Râ van Thebe, met uitzondering alleen van het heilige Heliopolis, de stad van Râ, die toch eigenlijk met Amun

¹⁾ Dit blijkt uit een opschrift van den lateren ethiopisch-egyptischen koning Tahraaka, bij De Rougé, *Mélanges*, I, p. 14 suiv.

een is. Overal waar hij komt verricht hij godsdienstige plechtigheden, zuivert de thebaansche tempels en brengt plengoffers aan alle goden der stad. Niet zonder heilige verrukking deelt hij mee, hoe hij te Heliopolis gekomen, na een lustratie in 't heilige zonnemeer, het aangezicht van zijn vader Râ heeft aanschouwd, en daardoor de hoogste wijding als wettig koning van Egypte ontvangen heeft. Priestervorsten behandelt hij met zekere onderscheiding, onreinen die visch eten, anders in Egypte geen verboden spijs, laat hij in zijn tegenwoordigheid niet toe.

Evenals Pianchi, wiens heerschappij over Egypte waarschijnlijk niet zeer langdurig geweest is, treden ook de latere ethiopische koningen die het vaderlijk erfdeel heroveren als vereerders in de eerste plaats van Amun-Râ, maar dan ook van andere egyptische hoofdgoden op. Zoo Šabako (de Šo, beter Šeweh des Bijbels, de Šabê of Šabaku der Assyriërs) wien het zelfs gelukte een dynastie te grondvesten, wier oppergezag echter van tijd tot tijd meer schijnbaar dan werkelijk was. Zijn regeering toch en die van zijn zoon Šabatuka en diens opvolger Tahraḳa vallen juist in den tijd van de veroveringstochten der assyrische Sargoniden, die zelfs tot Thebe doordrongen, en altijd de vorsten der kleine staten tegen elk die de eenheid des rijks trachtte te vestigen ondersteunden. Zij deden echter wat zij konden. Šabako beijverde zich, aanstonds nadat hij meester over geheel Egypte was geworden, de oude inzettingen van den thebaanschen priesterstaat te vernieuwen en stelde zelfs zijne zuster Ameneritis, de vrouw van zekeren koning Pianchi — waarschijnlijk een thebaansch onderkoning — tot goddelijke gemalin van Amun-Râ, dat is, tot beheerscheresse van den ganschen tempelschat des gods aan ¹⁾. Ook den dienst van

¹⁾ Zie E. Meyer, *Gesch.* S. 344 waar ook haar standbeeld wordt weergegeven. Zij was de moeder der eerste gade van Psamtik I, die daaraan zijn recht op den troon ontleende. Zie ook Wiedemann, *Gesch.* S. 588 ff.

Ptah zoowel te Thebe als te Memfis verzuimde hij niet en liet oude oorkonden vernieuwen. Herodotos weet van hem te verhalen, dat hij de doodstraf afschafte, wat zeker weinig in overeenstemming is met Manetho's bericht, dat hij den door hem overwonnen Bokchoris verbrandde. Sabatuka schijnt niet veel te hebben kunnen uitrichten door den onrustigen toestand des lands, maar zijn opvolger Tahraḳa (de Tarḳu der Assyriërs) was een man van groote veerkracht en dapper krijgsman, die niet dan na ernstigen weerstand voor de overmacht der Assyriërs bezweek. Hij ook werd te Thebe met vreugde ingehaald en gekroond en beroemt zich de samenzweerders tegen Amun-Râ en de lasteraars van dezen god vernietigd en hem zoo in eere hersteld te hebben. Niet alleen te Tanis, te Memfis en te Thebe sticht hij heiligdommen, maar in zijn hoofdstad Napata bouwt hij prachtige tempels voor de thebaansche trias. De door hem aangestelde stadhouder van Thebe, Mentu-em-ha-t¹⁾, spant alle krachten in om de schade door de heiligschennende hand der Assyriërs aan de tempels van zijn gewest toegebracht te herstellen en vooral de arken der goden te vernieuwen, doch ziet zijn werk weldra weder door dezelfde veroveraars ontwijd en vernield. De laatste ethiopische koning die een poging aanwendde om Egypte onder de oude heerschappij te brengen was de vorst dien de Assyriërs Urdamane noemen, en wiens egyptische naam Nut-Amun of Tanuatamun²⁾ was. Het opschrift waarin hij zijn tocht beschrijft, bewijst dat ook hij zich daartoe door Amun, in een droom, geroepen achtte. Maar hoewel hij in 't Zuiden, waar men ook hem als redder begroette, eenigen tijd geheerscht en aan den thebaanschen rijkstempel gebouwd heeft, het

¹⁾ Zeker niet dezelfde als de door Esarhaddon als gouverneur van Thebe aangestelde Mantipianchi.

²⁾ Zie de Droomstèle bij de Rougé, *Mélanges*, I, 89 suiv. *Recueil* IV, 81 suiv. Vgl. Wiedemann *Gesch.* S. 597 f. en Brugsch, *Gesch.* S. 709 ff.

Noorden heeft hij nooit geheel kunnen onderwerpen en hij zag zich weldra genoodzaakt om zich in zijn ethiopisch rijk terug te trekken.

Zoo waren de pogingen mislukt om Amun-Râ uit het oord zijner ballingschap als hoogsten god naar Egypte terug te voeren en daar zijn opperheerschappij weer duurzaam te vestigen. Men blijft hem in Thebe en ook nog wel elders in Egypte vereeren, maar wat hij geweest was wordt hij daar niet meer. Met andere woorden, de thebaansche Amun-priesters hadden den voorrang, dien zij eeuwenlang gehandhaafd hadden, door hun overmoed en aanmatiging en door ten laatste naar de kroon te grijpen, voorgoed verbeurd. Hun nazaten, want dat waren de ethiopische koningen waarschijnlijk, waren er niet in geslaagd de oude macht, anders dan tijdelijk, te herwinnen. De militaire dynastieën van het Noorden schudden hun juk weder af, zoodra zij er de macht toe bezaten. Maar in Ethiopië, het rijk van Meroë (Berua, Merua) heerschte hij onbeperkt. Niet alleen in de oude hoofdstad Napata, maar ook in verscheidene andere plaatsen des lands waren de hoofdtempels aan Amun-Râ gewijd. Daar werd het ideaal der thebaansche priesters verwezenlijkt. Het was een zuivere theokratie. De koning was de eerste, de vermoedelijke troonopvolger de tweede priester van den grooten god. Het orakel van Amun besliste over alle staatsaangelegenheden en regeeringszaken. Maar, hoe zorgzaam men de oude egyptische inzettingen en de godsdienstige overlevering van Thebe trachtte te handhaven, men had toch steeds te worstelen tegen de barbaarsche zeden des lands en was genoodzaakt er op sommige punten aan toe te geven. Zoo werd de oude koning, wanneer zijn heerschappij niet meer geliefd was en zijn regeerkracht afnam, naar landsgebruik, eenvoudig afgemaakt ¹⁾ en zijn

¹⁾ Men zie over het algemeene van dit gebruik bij barbaarsche volken Frazer, *The golden Bough, a Study in comparat. religion*, I, 217 vgg. Voorts Diodor. Sic. III, 6 en Strabo XVII, 2, 3.

opvolger niet door hemzelf of naar 't recht der eerstgeboorte, maar door het orakel, dat wil zeggen, door de priesters aangewezen. Wel schijnt het niet meer dan een vertooning geweest te zijn, en viel de keus van den god gewoonlijk op den wettigen erfgenaam, maar aan den inheemschen vorm moest men zich onderwerpen en de priesters hielden de macht in handen, om een prins die hun niet welgevallig was te weren. Ook hooren wij van kettersche leeringen, waartegen de priesterschap had te strijden, en het is de vraag of zij in dien strijd steeds de bovenhand behield. Nadat de veroveringstochten naar Egypte opgehouden hadden, werd Ethiopië meer en meer geïsoleerd, en, gelijk de taal in de opschriften van de latere koningen van Merö Horsiatef, Nastosenen en Aspalut reeds vrijwat ethiopische woorden en vormen vertoont, zoo zal ook zeker de godsdienst, schoon in vorm egyptisch, meer en meer door barbaarsche bestanddeelen verontreinigd zijn.

Veel zuiverder bleef, althans nog geruimen tijd, de Amundienst in de oase El-Chargeh, de grootste der Ammons-oasen, wel te onderscheiden van het Ammonium in de oase van Siwah, wier orakel door de geheele wereld vermaard was, doch van welker tempelgebouwen slechts bijkans onkenbare ruïnen over zijn ¹⁾. De oorsprong van deze nederzettingen ligt in 't duister. Misschien heugen zij reeds uit den tijd van Chuen'atens vervolgingen en zijn zij dus een stichting van door hem verjaagde Amun-priesters. Dat de Amuntempel van de groote Oase reeds ten tijde der Ramessiden bestond en in verkeer bleef met Thebe, ook dat zij een thebaansche kolonie was, lijdt geen twijfel. Wat er over is van den tempel en de inhoud der inscripties, zoover wij ze

¹⁾ Zie over de oase van Siwah Parthey, *Das Orakel und die Oase des Ammon*, Berlin, 1862, en mijn *Vergel. Gesch.* p. 247 vgg. Over verschillende oasen F. Calliaud, *Voyage à l'Oasis de Thèbes et dans les déserts*. Paris, 1821.

kennen, bewijst het. Een daarvan ¹⁾, uit den tijd van den perzischen koning Darius, waarschijnlijk den zoon van Hystaspes, die de priesterschap der oase zeer begunstigde, is in menig opzicht merkwaardig. Er blijkt niet alleen uit, dat de daar vereerde Amun-Râ geen andere was, dan de thebaansche, maar ook dat hij er, door een vrome fictie, nog als de algemeen vereerde god van Egypte beschouwd werd. De meeste hoofdplaatsen van Egypte worden er als zijn zetels in vermeld. Dit hangt samen met de grondgedachte van het geheele stuk en die grondgedachte is monotheïstisch, al wordt dit monotheïsme in mythologische vormen gekleed. Inderdaad vertegenwoordigt deze tekst den hoogsten trap van ontwikkeling der thebaansche theologie en is hij haar laatste woord. Want nog veel duidelijker dan in de hymnen uit het Nieuwe Rijk wordt in dezen de leer verkondigd, dat Amun-Râ eigenlijk de eenig levende god, en alle andere goden van Egypte slechts zijn namen of openbaringen zijn.

2. DE RESTAURATIE ONDER DE SAÏETEN.

Met instemming van den laatsten der Ethiopische koningen, beklom Psamtik (Psammetichos), een saïetisch vorst, door huwelijk met hem vermaagschapt, den troon van Egypte. Men vermoedt, dat hij van niet-egyptischen stam, waarschijnlijk van libysche afkomst en oorspronkelijk bevelhebber van een troep Mašuaš of vreemde soldaten geweest was. Bewezen is 't echter niet; zijn betrekking met de orthodoxe Ethiopiërs en zijn staatkunde pleiten eer voor het tegendeel, en uit zijn naam, die echt-egyptisch is ²⁾, mag het niet worden afgeleid. Maar dat hij een man van buitengewone

¹⁾ Zie Birch in *Transactt. SBA.*, V. 293 ff. Lepsius in *ZS. für ägypt. Sprache*, 1874, S. 73 ff. en S. 80 H. Brugsch, ald. 1875, S. 51, ff.

²⁾ Wiedemann, *Gesch.* S. 623.

begaafdheid en een groot koning was, kan niet geloochend worden. In zijn langdurige regeering is het hem gelukt, zooveel althans de toestand van 't volk dit gedoogde, Egypte met zijn ouden nationalen godsdienst nog voor eenigen tijd te doen herleven en het land te verheffen tot een hoogen trap van bloei, dien het ook onder zijn opvolgers bleef innemen. Men heeft daarom het tijdperk der saïetische dynastie, niet zonder grond, een tijdperk van restauratie genoemd.

Ook in den godsdienst was het dat. Men zag hier geschieden, wat in tijden van verval zoo dikwijls plaats heeft. Onmachtig iets wezenlijk nieuws te scheppen, zoekt men het heil in 't herstellen van oude vormen en gebruiken, wanende dat daardoor ook de gelukkige toestand van vroeger eeuwen zal terugkeeren. Zoo was ook hier de vernieuwing van den egyptischen godsdienst geen hervorming, die altijd een wedergeboorte is, en die bestaat in het teruggaan tot de vroegste en zuiverste bronnen van een godsdienst, om hem zoo weder met den ouden, echten geest te bezielen, maar veeleer een reactie, een kunstmatige herleving. En daartoe ging men terug tot de eerste eeuwen van 't vereenigd rijk, die de verbeelding van de latere geslachten met een glans van heiligheid en glorie omgaf. Gelijk men in de kunst, het schrift, de staatsinrichting, ja, tot in de titels der hofambten toe, die van het Oude Rijk navolgde, zoo werden nu de langvervallen eerdiensten van de beroemdste oude koningen, met Mena aan het hoofd, weder ingesteld, versierde men de wanden der graven met voorstellingen, zooals zij in den tijd der pyramidenbouwers gebruikelijk waren, en eerde bij voorkeur die goden die toen ook als de hoogste erkend werden.

Dit viel te gemakkelijker, omdat het zwaartepunt des rijks zich nu vanzelf naar het Noorden verplaatste en de daar zetelende oude goden, Ra, Ptah, Bast, Chnum van Mendes en anderen, zodoende boven Amun-Râ, Chonsu, Mont of Sebak bevoorrecht werden. De prachtige zuilenvoorhof met

de twaalf ellen hooge standbeelden en de hal voor den Apis-stier, dien Psamtik te Memfis bouwde, zijn schoone wijgeschenken aan den tempel te Heliopolis en zijn bouwwerken te Mendes getuigen van zijn eerbied voor de godheden van Neder-Egypte. Ook Apries en Amasis — van Neko is weinig over — bouwden meest in het Noorden, zonder daarom de heiligdommen van het Zuiden te verwaarloozen. Psamtik II schijnt onpartijdiger te werk gegaan te zijn en zijn gunsten gelijkmatiger over alle tempels des lands verdeeld te hebben. Waarom Abydos in 't bijzonder een voorwerp hunner zorg was, zal straks blijken.

Dat, zooals te allen tijde in Egypte, de godheid der residentie nu aan het hoofd van alle geplaatst werd, strijdt niet met deze staatkunde. Neith (Nit), de groote godin van Saïs, was reeds onder het Oude Rijk een belangrijke godheid, destijds met Ptah van Memfis, ook met Sebak in verband gebracht en reeds naast de osiraansche goden in Thinis vereerd. Of zij oorspronkelijk een hooge speculatieve beteekenis had, mag betwijfeld worden, al werd haar naam reeds zeer vroeg als „de zijnde”, „degene die is” opgevat. Maar ouder schijnt een andere verklaring te zijn, te weten, „de weefster”, wat het woord ook beteekenen kan en wat met haar hieroglyfe: de weverspoel overeenstemt. Natuurlijk weeft zij haar eigen gewaad of sluier, waarmee zij zich voor aller oog verbergt en dat wel niet anders dan de sterrenhemel kan zijn. In haar tempel werden ook de heilige gewaden voor den cultus geweven en de weverijen van Saïs waren beroemd. Een andere gewone hieroglyfe van Neith is een schild met twee gekruiste pijlen of deze laatste alleen. Men ziet daarin lichtsymbolen. Zeker ontleende zij daaraan haar krijgshaftig karakter. Verdedigster van den Noord-wal, die Egypte tegen de barbaren beschermde, gelijk Ptah van den Zuid-wal te Memfis, afgebeeld met twee pijlen in de hand, was zij de rechte godin voor de daar heerschende krijgsoversten en hun troepen en vond zij ook groote vereering

bij de naburige, oorlogzuchtige Libyërs. Gelijkt zij hierin op de west-aziatische Astarte, bijzonder op de babylonische Ištar, die eveneens met pijlen gewapend is, evenals deze is zij zoowel maagdelijke als moeder-godheid, die den Zonnegod heeft voortgebracht, de oude groote natuurgodin dus, uit wie alles is voortgekomen.

Kon dit aanvankelijk slechts zuiver kosmogonisch en dus naturalistisch worden opgevat, thans werd het alles, in overeenstemming met den heerschenden geest, mystisch gekleurd. Zij wordt het zijnde, wordende en geworden en niemand heeft nog gewaagd het gewaad dat haar omsluiert op te lichten. ¹⁾ Haar hoogepriester Uzahor-suten-Nit, die ongeveer dezelfde woorden bezigt, voegt er nog bij, dat haar eerstgeborene Râ niet geteeld, maar alleen gebaard is. Zulke voorstellingen voldeden aan de behoeften des tijds. Van nu aan wordt zij dan ook een zeer voorname godin. Men vergrootte en versierde haar tempels te Saïs, en haar mysteriën en heilige feesten deden duizenden vromen naar haar zetelplaats stroomen, gelijk die van Bast naar Bubastis. Op haar grooten feestdag werden, niet alleen te Saïs, maar door geheel Egypte duizenden en duizenden lampen ontstoken. Zijzelve wordt met de meeste hoofdgodinnen van Egypte, Mut van Thebe, Nut, Hathor (vooral die van Dendera) en bijzonder met Isis vereenzelvigd. Zelfs de godin der nieuwe hoofdstad van den derden opperegyptischen nomos, Esne (Seni), die daar onder den naam Nebuu (het Al) nevens Chnum als haar gemaal en den jongen Zonnegod (Hik of Kahi) als haar zoon werd aanbeden, wordt nu eenvoudig de Neith van het Zuiden genoemd. ²⁾

¹⁾ Zoo luidt het opschrift volgens Proklos. Anders bij Plutarchos, *de Is. et Osir.* cap. 9. Vgl. mijn *Vergel. Gesch.* p. 239. Het laatste gedeelte komt ook in hieroglyfische inscripties voor. Zie het hieronder aangehaalde werk van Mallet, p. 190 vgg.

²⁾ Men vergelijkte vooral de verdienstelijke monografie van Dr. Mallet, *Le Culte de Neït à Saïs*, Paris, Leroux, 1888.

Te Saïs was zij, althans in dezen tijd, met Osiris en Horos verbonden en werd zij ook onder de gedaante eener koe voorgesteld. De dienst van Osiris en zijn kring neemt van nu af een hooge vlucht. Onder het Middel- en Nieuwe Rijk althans was Osiris bijkans uitsluitend doodsgod geweest, en velen twijfelen of hij vóór dien tijd ooit iets anders was. Hoe het zij, thans wordt hij tot hoogsten der goden verheven en Neith daarom, werkelijk in strijd met haar eigenlijke beteekenis, als een vorm van Isis beschouwd. Als tweelinggod, dat is als een naast wien een machtige en evenzeer vereerde broeder staat, kon hij nooit recht de eenige hoogste worden. Maar dit beletsel tegen zijn verheffing bestond nu niet meer. Set, thans als de booze god, het beginsel des kwaads opgevat, wordt uit de godenwereld verbannen, zijn afbeeldingen worden in Thôts of Horossen veranderd, of evenals zijn naam zooveel mogelijk uitgewischt. Aan invloed van Perzië kan dit niet toegeschreven worden; de Perzen traden eerst later in Egypte en dan allermintst als profeten van hun ethisch dualisme op. Ook aan griekschen invloed kan toenmaals nog niet gedacht worden, en dat te minder, omdat de Saïeten zich beijverden in staat en godsdienst al het vreemde te verbannen en door het nationale te vervangen. Al de uitheemsche bestanddeelen, die sinds de regëering van Ramses II in den egyptischen godsdienst waren opgenomen, werden nu zorgvuldig verwijderd en nieuwe geweerd. Maar dit juist kan tot de uitwerping van Set hebben bijgedragen. Hij toch was de god, die bijkans alleen genade gevonden had in de oogen der vroeger vijandige en nu als onrein beschouwde uitlandsche nomaden, en van alle egyptische goden geleet hij op hun Baäl en dien der Hethieten het meest. Toch moeten bovendien nog andere oorzaken hebben meegewerkt en zeker was 't ook een toepassing op den godsdienst van het zedelijk bewustzijn, dat niet langer vergunde den moordenaar van hem, dien men als den goeden god bij uitnemendheid was gaan beschouwen, als godheid te aanbidden.

Dat naast Osiris zijn „duizendnamige” gade Isis en dat zij zelfs meer dan hij vereerd werd, behoeft nauwelijks gezegd te worden. Haast alle godinnen worden met haar versmolten, en 't is niet te verwonderen, dat de Grieken, die in dezen tijd Egypte leerden kennen, deze beide goden voor van eeuwen her de hoogste des lands hielden, ofschoon zij het eigenlijk toen eerst waren geworden. Door hun verheffing kreeg nog een andere cultusvorm meer gewicht dan voorheen: de dienst namelijk van den gestorven Hapi, Osir-Hapi, den Serapis der Grieken, die in een volgende periode tot eenig hoogsten god zal worden verheven. De kiemen daarvan zijn reeds in dit tijdperk waar te nemen.

Uit het gezegde blijkt reeds dat, gelijk elke restauratie, ook deze slechts gebrekkig was en de behoeften van een anderen tijd zich onwillekeurig lieten gelden. De herleving van het oude was kunstmatig. In het volksleven greep deze nabootsing van 'tgeen vele eeuwen vroeger bestaan had niet meer in. En dat te minder, omdat de kloof tusschen hetgeen men herstelde en de godsdienstige praktijken der menigte veel dieper was dan ooit te voren. Het Doodenboek werd nu afgesloten en als heilige Kanon vastgesteld. Maar zoowel deze als de andere oude teksten, die men op de wanden van tempels en graven afschreef, verstonden nu de priesters alleen; want taal en schrift van 't volk waren geheel anders geworden; het zoogenaamd Demotisch had het in hieroglyfisch en hiëratisch schrift vervatte Oud- en Nieuw-Egyptisch vervangen. De geleerden- en priesterstand moest dus nog wel scherper begrensd worden, dan hij dit onder het Nieuwe Rijk reeds was. Hij werd nu dan ook zoo goed als erfelijk en eischte een strenge opleiding. De eenigen, die de gewijde teksten konden lezen en verstaan waren de „Wetenden” (*rehin*), de ingewijde leden van het „huis des levens” (*per anh*); het volk prevelde ze na, zonder ze te verstaan. Of zijzelve den waren zin begrepen is iets wat betwijfeld mag worden; zij legden er een mystieke beteekenis in, die de

oorkonden oorspronkelijk zeker niet hadden. Tot welk dood formalisme in den godsdienst aan de eene, tot welk willekeurig spel der verbeelding in de theologie aan de andere zijde zulk een toestand leiden moest, begrijpt ieder.

Toch is ook zelfs deze reactie een schrede voorwaarts, een bewijs van ontwikkeling. De terugkeer tot het oudste dat men kent, omdat men daarin het echte en oorspronkelijke meent te vinden, toont dat men met het bestaande, zooals 't geworden is, geen vrede meer heeft, maar behoefte gevoelt aan iets beters en hoogers. Een godsdienst vervalt, omdat zijn belijders hem ontwassen zijn, met uitzondering natuurlijk van de onontwikkelde menigte. Gesteund door deze beproeft men dan in herstel van 'tgeen lang voorbijgegaan is voldoening te vinden voor de behoeften des tijds. Dat dit herstelde iets geheel anders is dan het oude werkelijk was, voelt men niet; maar zelfs de vernieuwers van het oude zien zich genoodzaakt daaraan een zin te hechten dien het nooit bezat. De proef gelukt slechts voor een tijd; in 't eind loopt zij op teleurstelling uit. Maar zij moet genomen worden, zoo dit blijken zal.

3. DE PERZEN TEGENOVER DEN EGYPTISCHEN GODSDIENST. LAATSTE OPFLIKKERING VAN DE NATIONALE ONAFHANKELIJKHEID.

De geschiedenis der perzische overheersching in Egypte is hoogst leerzaam voor de kennis der onderlinge verhouding van de perzische en egyptische godsdiensten. Assyriërs en Babyloniërs hadden Egypte tijdelijk aan zich onderworpen, en, al hadden zij voor de goden en heiligdommen des lands geen grooten eerbied betoond, ja, de laatste soms geplunderd, om de kunstwerken en schatten weg te voeren, het blijkt niet, dat zij den godsdienst van 't veroverd rijk vervolgden of den dienst van Assur of Maruduk aan de

overwonnenen oplegden. Het is waar, dat zij aan plaatsen en personen nieuwe namen gaven, met namen der assyrische goden samengesteld. Zoo werd Saïs in Kar-Bêl-matâti (Burcht van den Heer der landen), Athribis in Limir-iššakku-Ašur (de Hoogepriester van Assur moge toezien) en de naam van Neko's zoon in Nabû-šezib-anni (Nabû wees mij een redder) veranderd. Maar indien daarin een poging tot propaganda lag, dan heeft zij geen diep ingrijpende gevolgen gehad. Wederkeerig, althans voor zoover wij thans weten, hebben zij geen godsdienstige voorstellingen of gebruiken aan de Egyptenaars ontleend. Enkele symbolen, zooals dat van de gevleugelde zonneschijf, namen zij over, en maakten van dit laatste de afbeelding van hun hoogsten god, wat de Perzen later, met eenige wijziging op hun Auramazda toepasten. Geheel anders deze laatsten. Het vermoeden, dat langen tijd als waar gegolden heeft en door de berichten der Grieken gerechtvaardigd scheen, als zouden zij, ijverige volgers van Zarathuštra, het egyptische polytheïsme bestreden of bespot en met name tegen den dierdienst gewoed hebben, wordt door de monumenten gelogenstraft. Wat daarvan waar is, moet aan andere oorzaken worden toegeschreven.

Voor al Kambyzes, de eerste perzische koning die Egypte bezat en er zelfs rezideerde, zou door datgene wat in de oogen der Egyptenaars tot de heiligste zaken behoorde te ontwijden, zijn afkeer van de afgoderij hebben te kennen gegeven. Zeker evenwel is hij daarmee niet begonnen. Dezelfde hoogepriester van Neith te Saïs, die reeds onder de saïetische koningen een hoogen rang bekleedde, Uzahor-sutennit ¹⁾,

¹⁾ Zijn naam wordt door de Egyptologen zeer verschillend getranscribeerd. Brugsch: Uza-hor-en-pi-ris = Uzahor van de zuidelijke kamer (van den Neith-tempel); Le Page Renouf: Ut'a-hor-resenet. De stèle, waarin hij zijn leven verhaalt is o. a. behandeld door E. de Rougé in de *Rev. archaeolog.* van 1851, door Brugsch in zijn *Gesch. Aegyptens*, S. 748 en vertaald door Le Page Renouf in RP. X, 45 ff.

verhaalt van Kambyzes dat hij voor het geloof der Egyptenaars den grootsten eerbied betoonde. Hij nam zelfs den naam van Mesut-Râ, 'kind van Râ', aan, verhief Uzahor tot zijn oppergeneesheer en paleisoverste, liet zich door hem al de bijzonderheden [van de heiligdommen te Saïs toonen en in de mysteriën inwijden. Op zijn bevel werd de tempel door de waarschijnlijk perzische troepen, die zich daar gelegd en hem alzoo ontwijd hadden, ontruimd en de dienst der groote godin met al zijn feesten hersteld. Zelf volbracht hij alle plechtigheden te harer eere. Hij volgde alzoo hierdezelfde staatkunde, door zijn vader Cyrus en hemzelven reeds te Babel toegepast. Dat hij dus, zooals Herodotos ¹⁾ verhaalt, de mummie van Amasis of eene die men hem daarvoor uitgaf te Saïs geschonden en verbrand zou hebben, mag wel als onwaar worden beschouwd, temeer daar het ook met den eerbied, dien de Perzen voor het vuur koesterden, in strijd was. Maar later, toen hij door de rampen aan zijn legers in de woestijn overkomen verbitterd was, ging de vallende ziekte, waaraan hij van der jeugd af leed, in geregelden waanzin over en maakte hij zich aan allerlei buitensporigheden schuldig. Het is zeer wel mogelijk, dat hij in dien toestand de graven bij Memfis schond, Ptah en de Kabiren in hun heiligdom aldaar bespote en andere daden van vandalisme pleegde, ofschoon hij zeker het Serapeum niet verbrand heeft, zooals ook wordt bericht. Maar wel mag als zeker beschouwd worden, dat hij na zijn ongelukken te Memfis terugkeerende, gebelgd door de feestvreugde die er in de stad heerschte, haar aan blijdschap over zijn tegenspoed toeschreef, de priesters, die hem zeiden, dat deze vreugde de inwijding van een nieuwen Apis gold, niet gelooven wilde en doodde en den heiligen stier zelven een doodelijke wonde toebracht. In dit alles was geen

¹⁾ III, 16.

systeem, het was louter krankzinnigheid, die zich ook in allerlei wreedheden tegenover zijn landgenooten en verwanten openbaarde. Uzahor zinspeelt op dezen droevigen tijd en zegt, dat hij de rampen daardoor over zijn land gebracht, zooveel mogelijk poogde te verzachten. Toen Kambyzes, 't zij door een ongeluk, 't zij door zelfmoord, gedood was, ging hij aan het hof van Darius den zoon van Hystaspes over, en wist dezen te bewegen, zoodra de opstand van den perzischen stadhouder Aryandes gedempt was, de godsdienstige belangen van Egypte weer ter harte te nemen. Darius stal het hart der egyptische vromen door een nieuwen Apis — degeen die den door Kambyzes gedooden vervangen had, was juist gestorven — voor 100 talenten (ca. f 350.000) te koopen en ten geschenke te geven. Voorts liet hij de tempels herstellen, de feesten viëren, de priesters vermeerderen en droeg hij aan Uzahor op, het College van het Huis des Levens, de groote hoogeschool der priesters sedert de saëtische periode, weder op te richten. Den tempel van Amun-Râ in de oase El-Chargeh herbouwde hij in groote pracht en toen hij voornemens was zijn eigen standbeeld vóór dat van Sesostri (Ramses II) te doen plaatsen, zag hij daarvan af, omdat de priesters hem dit ontrieden. Tegen zijn vereering als goddelijk persoon had niemand overigens bezwaar. En dat hij zich, zooals Diodoros bericht, in de godsdienstleer der Egyptenaars en hun heilige schriften liet onderrichten, mag wel als waar worden aangenomen, want Kambyzes was hem daarin reeds voorgegaan. Men ziet er uit, dat Darius een verstandig staatsman was, maar ook dat zijn vereering van Auramazda hem niet uitsluitend maakte.

Dat de perzische koningen, die hem volgden, aan die politiek ontrouw zouden geworden zijn, blijkt niet. Toen Herodotos onder Artaxerxes I ¹⁾ Egypte bezocht, werd de

¹⁾ Dat Xerxes en zijn zoon uit den tempel van Neith te Saïs zouden

ationale godsdienst daar ongehinderd uitgeoefend. Darius Nothos bouwde aan den Amuntempel in de oase El-Chargeh. Alleen Ochos zou, naar de berichten der latere Grieken, de vrome Egyptenaars ten diepste gekrenkt hebben, door de tempels te plunderen, de heilige schriften te rooven en niet dan voor groote sommen weer aan de priesters uit te leveren, den heiligen bok van Mendes te dooden, ja zelfs den Apis te slachten, op te eten en door een ezel te vervangen. Indien dit alles waar is, en geheel zal het niet geloochend kunnen worden, dan is het echter niet aan godsdiensthaat, maar alleen aan wraakzucht over den hardnekigen tegenstand der Egyptenaars tegen zijn heerschappij toe te schrijven.

Nog eens, voor het laatst, gelukt het den Egyptenaars hun onafhankelijkheid te heroveren, en die van 415—340 v. C. te handhaven. Toen zocht men zijn kracht weder in hernieuwing van de godsvereeringen uit de roemrijkste eeuwen van 't verleden. Niet de plaatselijke goden van hun eigen rezidenties begunstigten de Mendesische en Sebenytische koningen, die gedurende deze 75 jaren op den troon zaten, het meest. Veeleer poogden zij den godsdienst uit de dagen der groote veroveraars te doen herleven. Ptah van Memfis, Amun-Râ van Thebe, Horos van Edfu en andere groote goden vereerden zij bovenal, en zooveel zij konden bouwden zij aan hun tempels. Het Noorden werd niet meer boven het Zuiden bevoorrecht. Tot dicht bij de zuidelijke grens besteedden zij hun zorg aan die kleine, maar schoone osiraansche heiligdommen op het eiland Filae, aan wier versiering ook de Ptolemaeën later zooveel hebben ten koste gelegd en waar de egyptische godsdienst nog zou voortleven, lang nadat hij in het overige des lands vervallen was verklaard.

zijn uitgeworpen, zooals men uit een opschrift van den egyptischen koning Chabaš heeft meenen te mogen besluiten, berust op een misverstand.

Maar die ondergang was nog verre. De macedonische veroveraar, die Egypte aan de Perzen ontrukte, voordat hij hun rijk geheel ten onder bracht, eerbiedigde den egyptischen godsdienst niet minder dan Kambyzes aanvankelijk en Darius gedaan hadden. Alexander scheen in de oogen der Egyptenaars eer een bevrijder en een wreker van den laatsten inlandschen koning, dan een overweldiger. Niet alleen offerde hij aan de egyptische goden, maar zelfs liet hij, op zijn avontuurlijken tocht naar de groote oase van Ammon, zich tot den zoon van dien god verklaren en op zijn munten zich met de Ammonshoornen versieren. De Ptolemaeën volgden zijn voorbeeld en de Egyptenaars waren tevreden onder de heerschappij dezer vreemde vorsten, die, schoon niet met grooter ijver, toch met ruimer middelen dan waarover hun laatste, zwakke inheemsche koningen beschikten, hun priesters begiftigden, hun heiligdommen in groote pracht herbouwden en al hun godsdienstige inzettingen eerbiedigden.

Een geschiedenis heeft echter die godsdienst niet langer. Hij ontwikkelt zich niet meer. Maar hij gaat nu zelf op verovering uit. Egyptische eerdiensten verbreiden zich door de geheele beschaafde wereld. Feniciërs, Grieken en Romeinen worden ijverige dienaars van Ammon, Ptah, Osiris, Isis, Harpokrates (Har-pe-hruti) en Serapis. De eerstgenoemden trouwens hadden reeds vroeger egyptische goden aanbeden. Maar het belangrijkste was de stichting van Alexandrië, de stad die in de volgende eeuwen de intellectuële hoofdstad der wereld was, en waar de godsdienstige voorstellingen van het Oosten, vooral de egyptische, met de religieuze en wijsgeerige denkbeelden van de helleensche wereld samensmolten.

4. WAARDEERING VAN DEN EGYPTISCHEN GODSDIENST.

Die eene geschiedenis van den godsdienst wil schetsen, mag zich niet onthouden van waardeering der verschillende godsdiensten, welke daarin een plaats beslaan. Met waardeering bedoelen wij niet een meten met willekeurigen maatstaf, waarbij een godsdienst getoetst wordt aan de eischen van 'tgeen men zelf den hoogsten, den waarachtigen, den absoluten godsdienst acht. De waardeering waartoe de geschiedschrijver alleen geroepen is, moet de vrucht zijn van de onderlinge vergelijking der bestaande godsdiensten en alzoo de plaats bepalen die elk hunner in de ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst inneemt.

De Grieken, vol eerbied voor zulk een rijke en eeuwenoude beschaving als die der Egyptenaars en onder den indruk van het geheimzinnige en raadselachtige, waarin hun godsdienst zich hult, verbeeldten zich dat daarachter een diepe zin moest schuilen, een wijsheid die men onder beelden en symbolen verborg, omdat zij alleen door de denkers kon worden verstaan. Sommigen hunner meenden zelfs, dat hun eigen goden oorspronkelijk aan de Egyptenaars ontleend waren. Ook onder de geleerden van den nieuweren tijd zijn er nog altijd, die in de, volgens hen schijnbaar, animistische vormen van de egyptische mythologie en eerdienst niet anders kunnen zien dan het populaire kleed eener hooge wijsgeerige of althans theosofische bespiegeling.

Anderen slaan tot een tegenovergesteld uiterste over. Reeds in de oudheid dreef Juvenalis, die trouwens den egyptischen godsdienst slechts in zijn diep verval kende, den spot met goden in den tuin geboren en die men in 't eene gewest vereerde, in 't andere opat; en verscheidene latere Grieken dachten evenzoo. Ook nu hebben sommigen voor dezen vorm van godsdienst slechts woorden van gering-schatting. Al dat geheimzinnige en plechtige verbergt naar

hun oordeel geen diepzinnige wijsheid, maar is slechts een bedeksel van leegte en armoede. 't Is het grofste en onnoozelste animisme, of liever fetisisme, met een dun vernis van uiterlijke beschaving overgoten. En voor de egyptische priesters met hun roem van verborgen kennis en hun klinkende titels hebben zij geen andere kenschetsing dan het oude: *γόντες πάντες!* „'t zijn louter goochelaars!”

Wij hadden reeds gelegenheid beide meeningen als onjuist te bestrijden. Is de hooge roem onverdiend, onbillijk is de smaad. Vergeeflijk op het eind der vorige en in 't begin van deze eeuw, wegens de oppervlakkige kennis der egyptische oudheid en der oostersche godsdiensten in 't algemeen, die men toen nog bezat, moesten ze nu voor juister inzicht geweken zijn. Alleen omdat in beide gevoelens een zekere mate van waarheid ligt, zijn er nog ernstige en denkende mannen die ze voorstaan. De oorsprong van al die zonderlinge cultusvormen, van den dierdienst, van de geheele symboliek, ligt in 't animisme, en de godsdienst van het onontwikkelde volk in Egypte is zeker voor een goed deel animistisch gebleven. Maar voor de meer ontwikkelden was hij dat niet meer: zij hadden alle animistische vormen in symboliek omgezet en daardoor geheel van karakter veranderd. Van den anderen kant, al die bespiegelingen waarin men den grondslag van de egyptische godsdienstleer en eerdienst wil zoeken, zijn wel door de teksten zelve te staven, maar zijn niet oorspronkelijk en alleen een latere poging, om aan de animistische voorstellingen en gebruiken waaraan men ontgroeid was een draaglijken zin te geven.

Iedere godsdienst moet beoordeeld worden naar de hoogste ontwikkeling die hij bereikt heeft, niet naar de overblijfselen van vroegere toestanden die hij niet geheel heeft kunnen uitwerpen. Daarom moet erkend worden, dat de egyptische godsdienst geen animistische meer was, want hij heeft de animistische vormen alleen kunnen behouden door er een anderen zin aan te geven; maar hij is ook niet bij machte

geweest het animisme geheel te overwinnen en de voor zijn hoogere denkbeelden noodige nieuwe vormen te scheppen. Het schijnt dat de kweekers van den egyptischen godsdienst den hooggewassen boom te vast in den bodem van het animisme gegrond achtten, om hem in anderen grond over te planten.

Met dat vasthouden aan inderdaad verouderde vormen hangen verscheidene eigenaardigheden van den egyptischen godsdienst samen: het waarde hechten aan allerlei magische gebruiken, de eenzijdige zorg voor alles wat betrekking heeft op het leven na den dood, de therianthropische voorstellingen der goden, de dienst van levende dieren en planten en wat dies meer zij. Maar daartegenover staat ook veel wat van hooger ontwikkeling getuigt. Hoe eentonig de heilige teksten ook zijn, echt religieuze gedachten worden daarin meermalen uitgesproken op een wijze, die voor het beste wat wij bij de Semieten vinden, niet onderdoet. Den diepsten indruk had op het gemoed van den egyptischen vrome de bestendige wisseling der seizoenen, de steeds wederkeerende verjonging der natuur gemaakt, en in de personen zijner goden heeft hij die gedachte meer dan andere belichaamd. Men heeft gemeend, dat hij dit zelfs in den algemeenen naam, dien hij voor ‚god’ bezigde (*nuter*, *nuta*) had uitgedrukt en dat dit woord ‚de zich verjongenden’ of ‚de onvergankelijken’ beteekende. Anderen hebben dit betwijfeld en voor *nuter* de beteekenis ‚machtig, sterk’ vastgesteld. Waarschijnlijk beduidt het eenvoudig: ‚de grooten’, en zeker mag een zoo afgetrokken beteekenis als de eerstgenoemde niet als oorspronkelijk beschouwd worden. Maar in eenvoudiger, meer concreten, mythischen vorm drukte hij hetzelfde uit, als hij bijv. Ptah ‚de jonge oude’ noemde. De goden zijn de gevers van licht en leven, zooals er steeds bijgevoegd wordt, ‚voor millioenen van jaren.’ Op nog vaak kinderlijke wijs hebben zij toch het goddelijke opgevat als het blijvende en onvergankelijke, te midden van alle wisselingen, en in hun groot-sche tempelgebouwen hebben zij getoond de verheven majes-

teit der godheid te gevoelen, waarom zij haar zelve dan ook voor den ongewijden blik der menigte verborgen. Het zuivere monotheïsme kon deze godsdienst nog niet dragen, en hij heeft het daarom zoodra het zich vertoonde in den ban gedaan. Maar toch heeft hij gepoogd het met zijn polytheïsme te verzoenen. In ouder en jonger geschriften, wier vorm met dien der hebreeuwsche Chokma overeenkomt, wordt een nog al zuivere en gezonde, doch vrij alledaagsche zedenleer verkondigd en soms ook met den godsdienst in verband gebracht; zeer laat echter worden ethische ideeën in de leer der onsterfelijkheid en nog later in de godenleer opgenomen. Een naturalistische godsdienst blijft de egyptische tot het einde toe.

Men neme eindelijk in aanmerking tot hoe hooge oudheid de wording van dezen godsdienst opklimt en vergelijk hem, niet met die van rijker begaafde volken, die veel later tot beschaving kwamen en daarbij het voorbeeld van andere hoogbeschaafde natiën voor oogen hadden, maar met die van onbeschaafden en barbaren, en men zal moeten toestemmen, dat deze eerste en daarom moeilijke schrede op de baan der godsdienstige ontwikkeling zeer belangrijk mag heeten en de godsdienstvorm die er de vrucht van was, met al zijn gebreken, een eervolle plaats aan den ingang der geschiedenis inneemt.

TWEEDE BOEK.

DE GODSDIENST IN BABYLONIË, EN ASSYRIË.

DE GODSDIENST IN BABYLONIË EN ASSYRIË.

BRONNEN.

Vóór de ontdekking en ontcijfering van de overblijfselen der babylonisch-assyrische letterkunde, moest men alle kennis van den godsdienst der Babyloniërs en Assyriërs putten uit eenige verstrooide mededeelingen der klassieke, vooral grieksche schrijvers, korte zinspelingen in het O. T. en de fragmenten van Berossos. Zij mogen, al is ons nu de hoofdbron geopend, nog niet worden verwaarloosd.

Onder de Grieken staat Herodotos bovenaan. Zijn Assyrische (d. i. Babylonische) Geschiedenis, waarheen hij verwijst, is verloren gegaan, of misschien nooit geschreven. De grove vergissingen, die hij op 't gebied der babylonische geschiedenis begaat (Semiramis, Nitokris, Labynetos I en II), manen tot voorzichtigheid in 't aannemen van al wat hij omtrent den godsdienst bericht. Men heeft zelfs betwijfeld, of hij Babel wel ooit bezocht heeft ¹⁾. In dat geval geeft hij als vrucht van eigen aanschouwing wat hij aan anderen, waarschijnlijk aan Hekataeos van Milete, ontleende. Onjuist behoeft dit daarom echter niet te zijn. Zijn felle tegenstander Ktesias evenwel geeft blijken van groote onkunde, en, zoo hij al niet opzettelijk gelogen heeft, kunnen wij alleen van hem

¹⁾ Zie A. H. Sayce, *The ancient Empires of the East*, Herod. I—III with notes &c. London, Macmillan & Co. 1883. De Inleiding afzonderlijk, ald. 1884.

leeren, welke voorstellingen de Perzen van zijn tijd zich van oud-babylonische toestanden vormden. Diodoros Siculus daarentegen, hoewel een naïef en weinig critisch verteller, is nauwgezet, en Damascius (*Περί Ἀρχῶν*) is evenzeer te vertrouwen.

Veel grooter waarde, en om de hoogere oudheid, en wegens de betrekkingen van Israël met Babel en Assur, hebben de zinspelingen op den godsdienst dezer landen in sommige boeken van het Oude Testament, waarbij behalve II Koningen vooral Deutero-Jesaja, Jeremia en Ezechiël in aanmerking komen. Het Boek Daniel, al speelt zijn geschiedenis te Babel, is door en door onhistorisch en verbergt onder een Nebukadnezar der verbeelding, den grieksch-syrischen vorst Antiochos Epifanês.

De beste bron, met uitzondering van die in spijkerschrift, zijn de fragmenten van Berossos' drie boeken Chaldeeſche geschiedenis, door Eusebius, Georgius den Syncellus en Josefus aan Alexander Polyhistor ontleend. De fragmenten van 't eerste Boek zijn vooral voor den godsdienst van belang. Berossos, tijdgenoot van Alexander en zijn eerste opvolgers, las de oude oorkonden en had als priester van Bel tot de tempelboekery toegang; de nu ook voor ons toegankelijke babylonisch-assyrische teksten hebben 'tgeen hij bericht wel aangevuld maar in den regel bevestigd.

Sedert de opgravingen in de ruïnenheuvels van Babyloë en Assyrië niet slechts een aantal op de muren van paleizen of tempels en op gedenksteen en gebeitelde opschriften, maar ook gansche verzamelingen van teksten en daaronder vrij omvangrijke werken aan het licht brachten en het aan de europeesche wetenschap gelukte die te ontcijferen ¹⁾, is daardoor ook voor de geschiedenis van den babylonisch-

¹⁾ Over de ontdekking en ontcijfering der Spijkerschriftteksten zie men de in de Bibliografie aangehaalde werken.

assyrischen godsdienst een vooreerst onuitputtelijke mijn geopend. Zelfs het reeds uitgegevene is nog maar ten deele bewerkt, en veel wacht in de Musea nog op onderzoek. In al de voortbrengselen dezer letterkunde, ook al zijn zij niet van bepaald religieuzen aard, zijn bijdragen voor de kennis van den godsdienst te vinden. De historische inscripties der assyrische koningen beginnen met aanroeping der goden en vermelding hunner eigenschappen, en eindigen met beschrijving van den bouw of de herstelling der voorname tempels; die der babylonische koningen behelzen niet veel anders dan dat. Astrologische tabletten, contracten en giftbrieven, zelfs gewone brieven en dépêches bevatten altijd iets wat op den godsdienst betrekking heeft.

Maar de bronnen van den eersten rang voor de kennis van den godsdienst zijn vooral: 1°. Lijsten van namen, bijnamen en plaatsen van vereering der goden; 2°. Epische gedichten zooals die welke Ištar's Hellevaart en den Zontvloed beschrijven of zuivere mythen verhalen, vooral de aanzienlijke fragmenten van het Epos dat de lotgevallen van een half-mythischen koning van Uruk (*Giš-tu-bar*, de uitspraak van den naam wordt voor onzeker gehouden, doch kan zeer wel Ištubâra geluid hebben) bezingt, en die van een nog belangrijker werk, een soort van Leerdicht, dat men de Chaldeesche Genesis genoemd heeft, en dat een kosmogonie en een theogonie bevat; 3°. eigenlijk godsdienstige geschriften, tot de oudste waarvan zeker de tooverspreuken en bezweringen gerekend moeten worden, die bestemd waren de booze geesten, vooral van ziekte en dood te verdrijven. Tot hetzelfde doel bezigde men ook Hymnen ter eere der goden, die daartoe oorspronkelijk niet bestemd waren, en ook gebeden en boetzangen, waaronder zeer verhevene en diep-religieuze lyrische uitboezemingen. Van belang zijn ook eenige orakels van tempel-profeten en profetessen en de wij-opschriften door de koningen bij vernieuwing of herstelling der tempels aldaar neergezet en die

meestal, min of meer verkort, in de grootere historische opschriften werden opgenomen. ¹⁾

Rekent men alleen 't geen van deze teksten reeds uitgegeven en verklaard is, dan mag niet geloochend worden, dat de middelen om den godsdienst van Babel en Assur te leeren kennen, althans vergeleken bij vroeger, talrijk en belangrijk zijn. Dat nog groote voorzichtigheid in acht genomen moet worden, spreekt van zelf. De assyrische filologie is nog jong en veel blijft nog duister en moeilijk te verklaren. Men stelle zich dus voorloopig met het zekere tevreden en bouwe op 't onzekere nog geen stoute vergelijkingen of bespiegelingen. Twee moeilijkheden, waarmee men bij de studie van den Egyptischen godsdienst te worstelen heeft, vertoonen zich hier in nog veel sterker mate: vooreerst de ware lezing van vele godennamen, ten andere de bepaling van den tijd waarin de voortbrengselen dezer letterkunde ontstaan zijn, zelfs van hun betrekkelijken ouderdom. De eerste moeilijkheid is een gevolg van het eigenaardige schrift, dat de Babyloniërs voor geen beter en praktischer verkozen prijs te geven, doch zij is van ondergeschikt belang, want de aard der goden van wier namen de uitspraak onzeker is, is niet twijfelachtig. De andere moeilijkheid is juist voor de geschiedenis van meer gewicht, maar omdat de plaats van waar eenige der genoemde werken afkomstig zijn, gemakkelijk is vast te stellen, omdat ook niet geheel onbekend is in welke orde de verschillende middelpunten elkander in de heerschappij zijn opgevolgd, en de werken zelve eenige vingerwijzingen bevatten, tast

¹⁾ De volledigste en nauwkeurigste beschrijving der Babylonisch-assyrische Litteratuur geeft Carl Bezold, *Kurzgefasster Überblick über die bab.-ass. Literatur, nebst e. chronolog. Excurs, zwei Registern und einem Index zu 1500 Thontafeln des br. Mus., Leipz. Schulze 1886.* Van dezelfde hand verscheen in 1889 te Londen de *Catalogue of the Cuneiform tablets in the Konyunjik Collection of the Brit. Museum, Vol. I.*

men hier niet geheel in het duister. Bovendien zijn een groot aantal oorkonden gedateerd uit de regeering van koningen, wier leeftijd vaststaat.

Eindelijk is 't een vraagstuk, waarover veel gestreden wordt, of deze letterkunde van oorsprong semietisch, dan of zij afkomstig is van een oude, zoogenaamd sumerisch-akkadische bevolking, die de semietische in zich opnam. Men heeft zelfs staande gehouden, dat de assyrische teksten die wij bezitten, uitgenomen die welke op last van bepaalde koningen werden samengesteld, de zuiver letterkundige en religieuze dus, louter vertalingen van sumero-akkadische origineelen zijn, en werkelijk zijn dan ook vele in twee talen, sommige alleen in een niet-semietische redactie tot ons gekomen. Over de hoofdvraag, of het babylonisch polytheïsme van zuiver semietischen oorsprong is, dan of daarin ook onsemietische bestanddeelen zijn opgenomen, moet in de geschiedenis zelve gehandeld worden. Wat de letterkunde betreft, neigt men meer en meer tot de meening, ook zelfs waar men het bestaan van tweeërlei taal en tweeërlei volksaard aanneemt, dat de oorspronkelijkheid aan de zijde der Semieten is, en hetgeen dezen vertaald of overgenomen hebben weinig beteekent. En in elk geval zijn al deze geschriften, uit welke bestanddeelen ook samengesteld, de oorkonden van den heerschenden godsdienst van Babylonië en Assyrië, toen de Semieten daar de heerschende natie waren.

EERSTE HOOFDSTUK.

INLEIDEND.

1. HET TWEE-STROOMENLAND EN ZIJN BEVOLKING.

Het tweede, misschien wel oudste, middelpunt der vroegste beschaving was het stroomgebied van de twee machtige rivieren, die beide in het tegenwoordige Armenië (oudtijds Urarti, Ararat, een deel van 't land Nairi), ten noorden en ten zuiden van het sneeuwgebergte (Niphatès) ontspringen en na eerst in tegenovergestelde richting te hebben geloopt, zich zuidwaarts ombuigen en nu op grooter, dan op kleiner afstand van elkander haar weg naar den Perzischen zeeboezem vervolgen, waarin zij oudtijds niet ver van elkander uitmondden, zonder zich eerst gelijk nu te vereenigen. Het zijn de Tigris (Idiklat, Diḳlat, Hebr. Hiddekel), en de Eufraat (Purattu, Purātu, Hebr. Frat). Voorwerp van zoo groote vereering als de Nijl in Egypte was zijn deze rivieren, zoover wij weten, voor de Babyloniërs en Assyriërs nooit geweest, al hebben zij althans aan hun bronnen godsdienstige hulde gebracht en al was de god der vruchtbare wateren een hunner voornaamste. Toch was het dorre steppenland, waarop de Assyriërs hun heerschappij verbreidden, al zijn vruchtbaarheid in de eerste plaats aan deze twee rivieren verschuldigd en werd het eigenlijke Babylonië, het zuidelijke Mesopotamië, geheel onder water gezet door haar periodieke overstromingen, die men daar door een prachtig

kanalenstelsel, evenals in Egypte, van een onheil tot een zegen wist te maken. Het vernuft en de vlijt der bewoners deed hen van de natuurlijke voordeelen zoozeer partij trekken, dat Babylonië in de oudheid, tot zelfs onder de Perzische heerschappij, een der rijkste landen was. Al is het in het zuiden zeer heet en althans in de hoogere bergstreken van het Noorden soms scherp koud, toch verschillen Babylonië en Assyrië minder in klimaat, dan in de gesteldheid van den bodem, en hangt daarmee waarschijnlijk de aard der beide nauwverwante volken samen. Was de Babyloniër fijner beschaafd dan zijn noordelijke nabuur, meer tot handel, nijverheid, kunst, wetenschap en godsdienstige bespiegeling geneigd, de Assyriër in al deze opzichten zijn leerling, was veelkrachtiger en krijgshaftiger, een verschil, dat zich ook wel in hun godsdienstige opvattingen afspiegelt.

Toch waren beide oorspronkelijk één volk en hadden zij taal, beschaving en godsdienst gemeen. De kleine verschillen zijn eerst een gevolg van hun splitsing in twee zelfstandige, schoon dikwijls met geweld vereenigde rijken. Het Assyrische rijk schijnt zijn oorsprong te hebben in een kolonie van Babyloniërs, die aan den rechteroever van den Tigris de stad Assur, door henzelve steeds de zetel der oude heerschappij genoemd, stichtten, van daar uit zich aan beide zijden van den Tigris verbreidden, het zwaartepunt van hun macht naar den linkeroever verplaatsten en weldra hun veroveringen westelijk tot aan den Eufraat uitstrekten. Het eigenlijke Babylonië heeft zijn noordelijke grens daar waar de rivieren elkander het dichtst naderen, het diluvium ophoudt en het alluvium begint. De staten, die elkander daar in de opperheerschappij vervingen en die nooit de eenheid van het assyrische rijk schijnen gehad te hebben, hadden hun hoofdstad alle in de nabijheid of aan den oever van den Eufraat, maar hun gebied strekte zich meermalen oostwaarts tot het gebergte van Elam en noordelijk tot aan den Zab uit.

Dat de taal, die deze beide volksstammen met elkander gemeen hebben, zeer beslist tot de zoogenaamd semietische behoort, wordt, sinds het gelukt is hun spijkerschrift te ontcijferen, door niemand meer betwijfeld. Maar wel twijfelde men, als men naging in hoe menig opzicht hun godsdienst, bij alle overeenkomst, van de andere semietische godsdiensten verschilde, of zij wel zuivere, onvermengde Semieten waren. Die twijfel werd versterkt, toen men in die taal, in weerwil van haar onloochenbaar semietisch karakter, vele woorden aantrof die onsemietisch schenen. En toen men nu ontwaarde, dat de schriftteekens die zekere voorwerpen aanduidden in den regel een andere klankwaarde hebben dan de naam dier voorwerpen in 't semietisch zou doen verwachten, dat voorts een groot aantal opschriften van koningen, letterkundige voortbrengsels en andere documenten in tweeërlei tekst tot ons kwamen, waarvan de eene zuiver semietisch, de andere, naar den klank gelezen, dat zeker niet is, vestigde zich de overtuiging, dat de Semieten wel het heerschende ras in Babel en Assur uitmaakten, maar dat hun een andere bevolking in Mesopotamië was voorafgegaan, die zij aan zich onderwierpen, waarmee zij zich vermengden, wier schrift zij zich gewijzigd toeëigenden en van wier beschaving en godsdienst in de hunne niet weinig bestanddeelen overgingen.

Sommige geleerden gingen veel verder: zij poogden te bewijzen, dat de vóór-semietische taal van Babylonië een zoogenaamd turanische of ural-altaïsche moet geweest zijn; zij gingen uit van de overtuiging dat het grootste deel der babylonische letterkunde en zeker alles wat in tweeërlei taal werd opgeteekend, door de Semieten vertaald en dus van vóór-semietischen oorsprong was; zij stelden zich deze Semieten voor als wilde nomaden, die hun gansche beschaving aan hun voorgangers in 't land der twee stroomen te danken hadden. Dit alles moet als hoogst twijfelachtig beschouwd en ten deele als ongegrond verworpen worden. Een oude

taal die men nog zeer gebrekkig kent, reeds te willen rangschikken, is voorbarig; bij een aantal tweetalige teksten kan bewezen worden, dat de niet-semietische de vertaling is, en in de babylonische beschaving en godsdienst is zoo-veel echt-semietisch, dat men 'tgeen ontleend is niet te hoog moet aanslaan. Maar evenmin mag men loochenen, dat de bovenvermelde feiten op tweeërlei taal en volksaard wijzen. Er zijn er die dit doen. De in menig opzicht verdienstelijke geleerde J. Halévy voert sinds jaren tegen de hypothese van de meerderheid der assyriologen een volhardenden strijd. Hij loochent dat aan de oevers van Eufraat en Tigris ooit eenige andere taal of beschaving geheerscht heeft dan zuiver semietische. Wat men voor een andere taal heeft gehouden is eenvoudig een ander schrift, aan welks teekens de geleerden een conventioneele klankwaarde hadden gegeven. Wil men dit een taal noemen, zij was even kunstmatig als het Volapük en nooit werd zij buiten de scholen gesproken. Zelfs die teksten, die geen semietischen naast zich hebben en geen enkelen semietischen klank bevatten, waren toch door Semieten geschreven en moeten in hun taal gelezen worden. Zijn meening vond bij weinigen instemming, maar toch bij sommige hoogst bekwame mannen en het laatst zelfs bij den voormaligen verklaarden voorstander der twee-talen-hypothese, Friedrich Delitzsch.

Wij kunnen het moeilijke en ingewikkelde vraagstuk hier niet in bijzonderheden behandelen ¹⁾. Alleen moeten wij verklaren, dat wij de hypothese van Halévy niet waarschijnlijk en de andere verre verkieslijk achten. Zijn critiek en die zijner medestanders heeft wel heilzaam gewerkt en enkele gewaagde onderstellingen weerlegd, maar van een willekeurig uitgedachte taal zooals hij haar beschrijft, is 't niet mogelijk zich een eenigszins heldere voorstelling te maken, of

¹⁾ Uitvoeriger heb ik hierover gehandeld in mijn *Babylonisch-Assyrische Geschichte*, S. 59—62 en 66—69.

ergens in de wereld zelfs een analogie te vinden¹⁾. Bovendien is er niet lang geleden een kleine tekst gevonden, waarin werkelijk sprake is van een „Sumerische taal naar de wijze der [Akkads] gesproken”²⁾ en daarin niet alleen het bewijs dat er een sumerische taal bestond, maar vermoedelijk ook de bevestiging van 'tgeen reeds lang ontdekt was, namelijk dat de sumerische taal twee dialekten had, waarvan een tot het land Akkad, Noord-Babylonië, behoorde. Dat met de hier genoemde taal het Assyrisch in tegenstelling van het Babylonisch bedoeld wordt, zullen wel niet velen Halévy toestemmen.

Wij blijven dus overtuigd, dat, toen de Semieten in vóór-historischen tijd, waarschijnlijk van het zuid-westen, Babylonië introkken, zij daar een volk aantroffen, dat zichzelf de Sumeriërs noemde, met den verwanten stam der Akkads verbonden, of waarvan dezen een onderdeel uitmaakten, een volk dat hen althans in materiële beschaving verre vooruit was en een zeker teekenschrift had uitgedacht, dat zij later voor hun gebruik wijzigden en vereenvoudigden. Stonden zij in aanleg ook boven dit volk, waarover zij eindelijk de meesters werden en hebben zij de daarvan overgenomen beschaving hooger ontwikkeld, dit geschiedde niet zonder dat zoowel hun taal als hun wereldbeschouwing en godsdiensten invloed van die hunner leermeesters ondervonden. Semieten, in den gewonen zin dien dit woord heeft, waren de Sumeriërs en Akkaders zeker niet; of zij hun niet eeniger-

¹⁾ Het Pehlewi, waarop Halévy zich beroept, is van geheel anderen aard. Geen der twee talen die hier samengekoppeld worden, is kunstmatig. Zelfs het Volapük (Vola = Welt, pük = Sprache) bezigt veranderde klanken van levende talen.

²⁾ Zie den tekst met de aanvulling en toelichting van C. Bezold in ZA. IV (1889), S. 434 f. De vermelding van de sumerische taal is zeker. Van den naam Akkad is alleen de eerste syllabe ontwijfelbaar, doch wat er over is van 't geschonden tweede teeken maakt de aanvulling hoogst waarschijnlijk.

mate verwant waren, moet nog worden uitgemaakt. Nauwkeurig te schiften wat in den godsdienst van Babel semietisch is, wat niet, is nu althans nog niet mogelijk. Maar veel wat anders in dien godsdienst raadselachtig schijnt wordt toch door de hypothese, die wij ook tot de onze maken, opgehelderd.

2. ALGEMEEN HISTORISCH OVERZICHT.

Volgens inheemsche traditie, door Berossos meegedeeld, is de beschaving in Babyionië ontstaan aan den oever van den Perzischen zeeboezem en heeft zich dan van het Zuiden steeds verder noordwaarts verbreid. In weerwil van haar mythischen vorm schijnt deze overlevering juist te zijn. De oude zontvloodsage speelt in de nabijheid der „schepenstad” Surippak en plaatst de woning der geredden aan den mond der twee stroomen. Aan Eridu, de stad van den oceaangod Êa (En-ki), in wien men den beschavingsgod Oannês van Berossos herkend heeft, een stad oudtijds zeker aan de uitmonding van den Tigris in zee gelegen, hechten zich de vroegste herinneringen, en nog lang nadat haar bloeitijd voorbij was werden haar heilige teksten als de krachtigste bezweringsformulen beschouwd. Daar heeft men dus den oorsprong der vóór-semietische beschaving van Zuid-Mesopotamië te zoeken. Of zij daar van de Sumeriërs uitging, dan wel van een nog oudere daar gevestigde bevolking, en de Sumeriërs, gelijk sommigen (Hommel) meenen van het noorden daarheen getrokken, haar vonden en overnamen, is een vraag, waarop het antwoord nog niet gegeven kan worden.

De Semieten zochten, naar de overlevering die de Hebreëen bewaarden, de wieg hunner beschaving in Babel. Ook daarmee komt de babylonische traditie overeen. Volgens den laatsten koning van Babel, Nabonnedos (Nabûna'id), heerschten reeds omstreeks 3800 v. C. twee semietische koningen,

Sargon en Naram-Sin, over het ten noorden van Babel gelegen Agane (Agade, ten onrechte met Akkad in verband gebracht) en tevens over de heilige stad. Van daar moeten de Semieten hun heerschappij langzamerhand naar het zuiden uitgebreid en na velerlei worstelingen, waarin nu eens de Sumero-Akkaders, dan weder Elamieten of Kassieten de overhand behielden en zelfs over gedeelten des lands tijdelijk regeerden, voorgoed gevestigd hebben.

Mag men de juistheid van deze tijdsbepaling aannemen — en zij wordt gesteund door het voorkomen van semietische typen naast die van een geheel ander ras op de oudste monumenten — dan bestond gelijktijdig, of althans niet lang daarna, een bloeiend Sumerisch rijk, naar zijn hoofdstad Širbulla (Lagaš?) geheeten, uit wier ruïnen te Tello de opgravingen van De Sarzec de oudste kunstwerken en opschriften van Babyloonië hebben te voorschijn gebracht ¹⁾. Voorzoover deze opschriften ontcijferd en verklaard zijn, vergunnen zij den godsdienst van dit vroege tijdperk te leeren kennen, temeer omdat in de hoofdstad van dit rijk, dat nu door koningen, dan door hooge priesters geregeerd wordt, niet alleen de goden van de plaats of 't gewest, maar ook die van andere heilige steden vereerd werden. Hier voor het eerst staan wij op vasten historischen bodem.

Het Rijk van Ur, welks bloeitijd nu volgt, onderwierp Širbulla (Lagaš) en beheerschte eeuwenlang, zoo niet geheel, althans het grootste gedeelte van Babyloonië. Zuiver sumerisch-akkadisch was het niet meer; vele zijner koningen zijn Semieten, al waren hunne opschriften in de oude taal samengesteld. Maar, welke dynastieën elkander afwisselden en uit welke andere babylonische stad zij afkomstig waren, Ur, aan den rechteroever van den Eufraat, ter plaatse van het tegenwoordige Mugheir en destijds niet ver van zee

¹⁾ Enkele cylinders en het opschrift van Naram-Sin op de verloren vaas zouden iets ouder kunnen zijn.

gelegen, bleef steeds de hoofdzetel der heerschappij totdat de scepter weer naar Babel overging ¹⁾).

Hammurabi, de koning van Babel, onderwierp den laatsten onafhankelijken heerscher van Ur uit de elamietische dynastie van Larsa en sedert blijft Babel, 't zij de koningen daar of elders rezideerden, de heerscheresse van het Zuiden, maar vooral de heilige stad, wier god nu de hoogstvereerde van allen werd, al nam hij tot nog toe een lageren rang in het pantheon in. Babel werd ook een middelpunt van die beschaving die de sumerisch-akkadische en semietische elementen tot een geheel versmolt en de zetel eener machtige en geleerde priesterschap. Verscheidene der schoonste gewrochten van de gewijde literatuur der Babyloniërs zijn zeker van daar afkomstig, al zijn ze eerst door jonge assyrische afschriften tot ons gekomen. De brieven door west-aziatische koningen en stadhouders aan de Farao's Amenotbes III en IV gericht en in de ruïnen der hoofdstad van laatstgenoemde, te El-Amarna gevonden (zie boven blz. 79) bewijzen, dat nog vóór de egyptische veroveringen in die streken en lang vóór de opkomst van het assyrische rijk, de babylonische beschaving zich tot aan de Middellandsche zee, misschien wel tot op Cyprus verbreid had, en er zoo diep was geworteld, dat men er zonder uitzondering het eenigszins gewijzigd babylonisch spijkerschrift, en bijna overal, zelfs in de aan Egypte schatplichtige gewesten, niet de volkstaal maar de babylonische, als de officiële in het verkeer met den suzerain bezigde. Dit onderstelt een, zoo niet altijd werkelijke, nochtans geestelijke opperheerschappij van vele eeuwen en verklaart de overeenkomst van een aantal religieuze sagen, voorstellingen en eerdiensten in geheel het westen van Azië met zuiver babylonische. De

¹⁾ Men houdt dit Ur voor het Ur-Kašdīm (Ur der Chaldeeën), van waar volgens de hebreëwsche overlevering de stamvader van de Hebreëen uittoog.

Babyloniërs zijn de leermeesters en voorgangers van de west-aziatische beschaving geweest.

Van de oudste geschiedenis van Assyrië weten wij niets. Het eenige wat met zekerheid vaststaat is, dat de Hoogepriesters (*išakku*) van de stad Assur in de 19^e eeuw vóór C., eenige eeuwen na Hammurabi, den grondslag legden eener heerschappij die bestemd was later, althans tijdelijk de babylonische te overvleugelen. Niet minder zeker is, dat Nineve, waarschijnlijk, dat nog andere assyrische steden toen reeds bestonden. Onder de regeering van den tweeden hoogepriester van Assur, dien wij kennen, Šamširammân, was de Ištar-tempel te Nineve reeds zoozeer in verval, dat hij hem moest herstellen. De naam en de beschermende godheid der stad hebben doen vermoeden, dat hij een sumerische stichting was. Maar de priesters van Assur en de koningen, hun opvolgers, die ook over het eigenlijke, aan den linker-oever van den Tigris gelegen, Assyrië heerschten, waren zonder twijfel Semieten en hun beschaving en godsdienst verschillen wezenlijk van de babylonische even weinig als hun taal. Sedert de 15^e eeuw vóór C. vinden wij de assyrische koningen in voortdurende, nu eens vriendschappelijke, dan vijandige betrekking tot Babel. De rijken bleven zelfstandig, ook als het noordelijke het zuidelijke voor een tijd onderwierp, maar naarmate de beschaving en de godsdienstige denkbeelden zich in Babel ontwikkelden vonden zij ook steeds hun weg naar Assyrië. Dit was nog veel meer het geval, toen, tegen het einde der 8^e eeuw v. C., nadat reeds Pulu, die na den val der oude dynastie als Tiglat-pilesar III den troon innam, Babel veroverd had, een nieuwe machtige dynastie, die der Sargoniden, ofschoon niet zonder tusschenpoozen, ook Babylonië en Chaldaea beheerschte en zich die oppermacht ten nutte maakte om van de schatten der babylonische staats- en tempelarchieven een groot aantal afschriften te doen vervaardigen en naar Nineve en Kalach mee te voeren.

Nadat het assyrische rijk ten laatste, na de schitterende regeering van Ašurbanipal als uitgeput en door herhaalde aanvallen der Meders geteisterd, was ineengezonken, bloeide Babel nog eens weder op. Nabopolassar en zijn zoon Nebukadrezar de groote vestigden er hun rezidentie en verhieven de stad door hun gebouwen en andere werken tot een der sterkste en schoonste steden van West-Azië. Zij oefenden gezag tot aan de Middellandsche Zee en Nebukadrezar deed zelfs aan Egypte de kracht der babylonische wapenen gevoelen.

In letteren en kunst was dit korte tijdperk van bloei niet anders dan een restauratie. Het oude te doen herleven, vooral het zeer oude, datgene wat aan de dagen herinnerde, toen geen assyrisch mededinger nog waagde zich met de groote koningen van den voortijd te meten, dat was het streven. En terwijl de laatste onafhankelijke koning van Babel, Nabonnêdos, noch bloed- noch geestverwant van zijn grooten voorganger Nebukadrezar, al zijn aandacht wijdde aan oude overleveringen en inzettingen en met groote kosten naar verloren stichtingsoorkonden van tempels liet zoeken, naderde de jonge Perzische heerscher met zijn zegevierende ruiters en vond bij het leger slechts zwakken tegenstand en de hoofdstad zoo goed als niet verdedigd. Voortaan was Babel een der hoofdsteden van het groote Perzische rijk.

In dit overzicht ligt de verdeeling van dit Boek onzer geschiedenis reeds opgesloten. Wij volgen geheel den historischen weg. Na een poging om ons van de wording van den babylonischen godsdienst een voorstelling te vormen, zullen wij hem gadeslaan in de verschillende tijdvakken, hierboven in omtrekken geschetst.

TWEEDE HOOFDSTUK.

VÓOR DE HEERSCHAPPIJ VAN UR.

1. WORDING VAN HET OUD-BABYLONISCHE POLYTHEÏSME.

Reeds de oudste monumenten bewijzen, dat van den aanvang der geschiedenis af in Babylonië een rijk veelgodendom heeft geheerscht. Evenmin als het egyptische kan het uit monotheïsme ontstaan zijn, want zelfs de plaatselijke goden van steden die noch rezidentie, noch gewestelijke hoofdstad waren, staan nooit alleen, maar hebben andere nevens zich. De veel talrijker godheden die naast elkaar in groote midelpunten vereerd werden zijn daar, evenals dat in Egypte geschiedde, als vertegenwoordigers van de voornaamste steden des rijks te zamen gebracht en in zekere orde gerangschikt. De god der plaats was òf de stamgod van degenen die zich daar hadden nedergezet en behoorde dus oorspronkelijk aldaar niet tehuis, òf de genius der plaats zelve uit haar natuur of uit een aldaar geschied voorval ontstaan en dan al of niet met een reeds bestaande godheid verbonden. De godsdienstgeschiedenis, ook die van Babel en Assur, levert voorbeelden van beide.

Intusschen, al is het pantheon der Babyloniërs op deze wijze datgene geworden wat het in den historischen tijd was, wij mogen ons geenszins voorstellen dat het eenvoudig uit een samenvoegen, een naast elkander stellen van vele plaat-

selijke goden ontstaan zou zijn. Verscheidene goden hadden een anderen oorsprong en werden algemeen vereerd. Sommigen waren zelfs hoofdgod op verschillende plaatsen te gelijk, en wel plaatsen waarvan 't niet waarschijnlijk is, dat de eene een kolonie van de andere zou zijn. Zij werden dan wel lokale goden, in zoover men hun op een bepaalde plaats een zetel bereid had en deze dan een middelpunt hunner vereering werd, maar zij waren oorspronkelijk iets anders, stam- of volksgoden en daarom door allen geëerd. Kortom, verschillende oorzaken moeten, gelijk elders, zoo ook hier tot de vorming van het polytheïsme hebben meegewerkt. Verder dan dit algemeene kunnen wij op het tegenwoordig standpunt van de wetenschap nog niet gaan.

Nog minder recht heeft men om als zeker vast te stellen, dat de godsdienst der Sumeriërs hetzij vóór hun aanraking met de Semieten ¹⁾, hetzij voordat zij zich aan de kust der Perzische zee gevestigd hadden ²⁾, niets anders was dan een ruw shamanisme, of, wil men, geordend animisme; dat hun eerdienst toen uitsluitend in tooveren bestond, de wezens die zij door bezweringen poogden te dwingen nog geen goden, maar louter geesten waren, en zij eerst later, 'tzij onder den invloed van 't gezeten leven en de ontluikende beschaving, 'tzij op het voorbeeld der Semieten, daaruit werkelijke goden gevormd hebben. Indien zij ooit in zulk een toestand verkeerd hebben, dan lag die reeds verre achter hen, toen de oudste teksten die tot ons kwamen geschreven werden. Want, al nemen wij aan, dat de magische teksten en bezweringen ouder zijn dan de zuiver mythische en andere, zij het ook in jongere redactie bewaard ³⁾ — wat echter nog geenszins bewezen is — dan zou daaruit alleen nog volgen,

¹⁾ Aldus ongeveer Sayce, *Hibbert Lectures* 1887, p. 327 f.

²⁾ Dit is het gevoelen van Hommel, *Semit. Völker und Sprachen*, S. 356 ff. en *Geschichte Babyloniens und Assyriens*, S. 253 ff.

³⁾ Reeds Fr. Lenormant in zijn *La Magie chez les Chaldéens*, Paris 1874, en *Chaldean Magic*, Lond. 1877.

dat de oud-babylonische godsdienst, evenals de oudste egyptische, veel animistischer en magischer was dan de latere, maar geenszins dat men met en nevens de geesten die bezworen werden niet ook werkelijke goden vereerde; te minder omdat in die bezweringen zelve meer dan eens de groote god van de aarde en de zee evenals zijn zoon anthropomorfisch wordt voorgesteld. Wat daaraan voorafging mag men gissen, maar nog niet als zeker aannemen.

2. DE GODSDIENST VAN ŠIRBULLA (LAGAŠ).

De oudste vorm van den godsdienst in Babyloonië, van welken wij iets weten, is die waarvan de monumenten getuigen, die De Sarzec in de ruïnenheuvels van Tello heeft opgegraven en die thans in 't Louvre-museum worden bewaard. Het zijn de gedenkteeken der koningen en hooge priesters van Šir-pur-la, (waarschijnlijk Širbulla uitgesproken) wat volgens sommigen (Pinches) Lagaš moet gelezen worden. Dit kleine rijk, hetzij een gewest met vier voorname steden, hetzij een stad met vier wijken (Amiaud), heeft in zeer vroege oudheid, waarschijnlijk al omstreeks 3000 v. C. een vrij belangrijke rol vervuld. Van Agade, dat onder den ouden Sargon en Naram-Sin reeds een achttal eeuwen vroeger zou hebben gebloeid, maar dat een semietisch rijk was, spreken wij in een ander verband.

De plaatselijke hoofdgod, in al deze opschriften vermeld, is de god van de stad of stadwijk Girsu-ki; hij heet eenvoudig de heer van Girsu (Nin-girsu, in 't noordelijk dialekt Mul-Mersi). Men meent, doch zonder voldoende grond, dat hij oorspronkelijk niets meer was dan de lokale zonnegod, maar als landbouw- en krijgsgod, „koning der wapenen”, die eerst later, na zijn vereeniging met den verwanten god Nin-dara een algemeener beteekenis verkreeg. Inderdaad is hij dezelfde onder een lokalen naam. Evenals deze is hij de krijgsman en zoon van den Heer der geesten (Ellilla uit

En-lilla, Mullilla) den ouden Bel der Semieten, en dat reeds onder de regeering van den ouden koning Uru-Kagina.

Met hem wordt, evenzeer in de opschriften van al de vorsten de godin vermeld, wier naam de meesten Ninâ lezen, de plaatselijke godheid van de stad of stadswijk Ninâ-ki. Zij staat naast Nin-girsu, als zijn zuster, maar niet als zijn gade, en schijnt veeleer, als de Ištar met wie zij later wordt vereenzelvigd, een ongehuwde godin der vruchtbare wateren te zijn. Van den oudsten tijd af, doch minder dikwijls, ontmoet men den naam der moedergodin van Širbulla, Gatumdug, die de gade van den hemelgod Ana moet geweest zijn, want zij heet de moeder en hij de vader van Nin-girsu's gade Ba'u. Haar hoofdtempel stond in de derde stad of stadswijk Uru-azagga. Van de vierde wijk, met haar duisteren naam Giš-galla-ki, waar een heiligdom gesticht was voor Ninni, de godin der veldslagen, later door de krijgshaftige Ištar vertegenwoordigd, en den stadkoning, wiens naam onzeker is, is weinig bekend. Ook deze godin behoorde tot den kring van Ana.

In de teksten van den oudsten ons bekenden koning van Širbulla worden slechts drie goden Nin-girsu, Ninâ en Gatum-dug genoemd. In de latere, zoowel van den koning Uru-kagina als van de hooge priesters Ur-Bâ'u en Gudêa, van den laatste vooral, treft men een rijk pantheon aan. Men wachte zich echter, daaruit voorbarige gevolgtrekkingen te maken, als zou de oudste godsdienst van Širbulla zeer eenvoudig geweest en het polytheïsme daar steeds vermeerderd zijn. De oorzaak van 't verschil ligt alleen daarin, dat de inscripties van den eenen vorst schaarscher en lakonischer, die van den ander talrijker en uitvoeriger zijn. Men zou anders moeten aannemen, dat de opvolgers van Gudêa, die van de meesten dezer goden zwijgen, hun dienst weder hadden afgeschaff. Tempels en eerdiensten kunnen, en zullen waarschijnlijk vermeerderd zijn, maar er is geen reden om te onderstellen, dat de meesten der godheden door

den patesi Gudêa vermeld, aan den oudsten koning Ur-ninâ onbekend waren. Vooral vergete men niet, wat tot nog toe aan de aandacht ontsnapt schijnt, dat de drie door dezen laatste vermelde goden juist de goddelijke trias Ellilla (Bel), En-ki (Êa) en Ana (Anu) vertegenwoordigen, die in de overige inscripties van Tello genoemd worden en door alle eeuwen heen aan 't hoofd van 't godenstelsel in Babylonië staan.

Evenmin is er grond om aan te nemen, zooals algemeen geschiedt, dat het oude rijk gedurende eeuwen door onafhankelijke koningen geregeerd, daarna geruimen tijd aan een machtiger staat onderworpen en in naam van den suzerain door stadhouders bestuurd zou zijn. Het is waar, de opschriften der koningen van Širbulla zijn ouder dan die der vorsten die zich *patesi* (*išakku*) van Širbulla noemen. Maar deze titel, hetzij met den naam van een land of stad, hetzij met dien van een god verbonden, heeft altijd een geestelijke beteekenis en beduidt nooit stedehouder van een opperkoning. De Patesi of Išakku is altijd de aardsche vertegenwoordiger, de plaatsvervanger van een, meest lokale, godheid, hij moge dan al of niet tegelijk de regeerende vorst zijn geweest. ¹⁾ De verandering te Širbulla zal dus geen andere geweest zijn, dan dat de regeering uit de handen van een wereldlijk, in die van een geestelijk heer, een priestervorst overging. Misschien ook wisselde men den titel naar welgevallen. ²⁾

De machtigste van alle vorsten die dezen troon bekleedden was juist een patesi, namelijk de beroemde Gudêa. Hij, die in zijn hoofdstad zooveel prachtige gebouwen stichtte en zooveel kunstwerken liet beitelen, die door zijn schepen de bouw- en grondstoffen daarvoor van allerlei, deels ver verwijderde plaatsen liet aanvoeren, die een zegevierenden

¹⁾ De voorbeelden van het tegendeel, die Hommel, *Geschichte*, S. 295 aanhaalt, bewijzen alleen dat er ook afhankelijke priestervorsten bestonden, niet dat *patesi* vazal beteekent.

²⁾ Vergel. L. Heuzey, *Généalogies de Sirpourla*, in *Revue d'Assyriologie*, 1891, II, p. 80 suiv.

krijgstocht naar 't naburig Anzan maakte, kan van niemand afhankelijk, maar moet een zelfstandig souverain zijn geweest. Eerst nadat zijn zoon en althans nog één ander priestervorst geregeerd hadden, wordt Širbulla door Dungi, den koning van Ur onderworpen en verliest het voor altijd zijn rang en macht. ¹⁾

Uit de vrij talrijke opschriften van Gudêa leert men den godsdienst van dit oude rijk het volledigst kennen. Daar vindt men zoo niet alle, toch al de voornaamste goden en dezen zelfs reeds in een zekere orde gerangschikt, waarbij niet de meest vereerde, de plaatselijke hoofdgod Nin-Girsu, maar de hoogste trias bovenaan wordt gesteld. ²⁾ Zij zijn Ana, de hooge hemelgod; Ellilla, de Heer der geesten en der onderwereld, met zijn gade Ghar-šag, de godin der hooge bergen, de moeder der goden; En-ki, de heer der aarde en der wateren, bij den patesi Ur-Ba'u uitdrukkelijk koning van Eridu genoemd, de orakelgod „wiens woord onveranderlijk is”; de maangod En-zu, „wiens naam niemand uitsprekt”, Nin-Girsu, „de koning der wapenen”, Ninâ, „de vrouwe der (orakel) uitlegging”, Nin-dara, „de goddelijke strijder”, de verhevene godin Gatum-dug, de moeder van Širbulla, met haar en Ana's oudste dochter Ba'u, de gade van Nin-Girsu, Ninni, de godin der veldslagen, de zonnegod Babbar en de vuurgod, „de werkmeester der menschen” Pasagga, beide zonen van En-ki, twee zonen van Nin-Girsu: Gal-alimma en Dun-šagana, de oudste dochter van Ninâ: Nin-Mar-ki, de godin van een zuidbabylonische stad, en Duzi-abzu, de vrouwe van een andere, onbekende stad Kinunir. De lijst wordt besloten door Nin-giš-zida, (de heer van den toover-

¹⁾ De vazal van Dungi, Ghala-lamma de zoon van Lukani, noemt noch zichzelf, noch zijn vader patesi van Širbulla. Verg. voor 't geheel: L. Heuzey, *Le roi Dounghi à Tello*, Par. 1886 (*Rev. arch.* Avril-Mai 1886), die ook een geruimen tijd tusschen Gudêa en Dungi aanneemt.

²⁾ De betreunde Arthur Amiaud geeft in *Records of the Past*, 2e Serie, Vol. I en II een bijkans volledige vertaling van de Tello-inscripties.

staf?) dien Gudêa met nadruk hier en elders „zijn god” noemt. Zulk een persoonlijken god hadden ook de andere vorsten, zoowel de koningen als de priesters; slechts eenmaal gaat hij van vader op zoon over. Het waren echter beschermgeesten, zeker geen stamvaders ¹⁾. Zoover men naar deze gegevens mag oordeelen was de godenleer van Gudêa nog geen monarchisch polytheïsme, want van een oppermacht van Ana blijkt niet; zelfs de drie voornaamste goden vormen nog geen albeheerschende trias. Men is het standpunt der patriarchale godsdiensten, zooals men dat uit de Uralaltaïsche godsdiensten kent, nog niet te boven; de eene god is machtiger en ouder dan de ander, maar elk werkt zelfstandig op eigen gebied.

Voor deze goden bouwt of herbouwt of versiert Gudêa een groot aantal tempels in de verschillende wijken zijner stad of de steden van zijn gebied, en wijdt hun prachtige beelden van zichzelf in aanbeddende houding, met verschillende wij-opschriften en bestemd om hun zijn eenwige hulde te bewijzen. De voornaamste dezer tempels was die van den plaatselijken hoofdgod Nin-Girsu, naar een bijnaam van zijn vader En-Ki (Êa), Ê-ninnu ²⁾ genoemd. Verscheidene heilighdommen der verwante goden moeten binnen den hof van dezen tempel gezocht worden, onder anderen zeker de torentempel van zeven verdiepingen, Ê-ghud, van welks top de god zijn zegeningen uitstortte en waar hij met zijn gade Ba'u en met Gudêa's beschermgeest vereerd werd. Nadat de tempel vernieuwd was richtte hij een groot feest aan, waarbij amnestie verleend, geschenken uitgedeeld werden en de slaven de plaats hunner meesters innamen. Of dit

¹⁾ Het pantheon van Širbulla is daarmee nog lang niet volledig. Uit andere inscripties dan die van Gudêa kent men nog den god Šidlamtaëna, een vorm van Nin-Girsu, later met Nergal vereenzelvigd, zeven zonen van Ba'u, en verscheidene anderen.

²⁾ *Ninnu* = 50 is een naam van Êa, zooals *Eš* = 30 een naam van Sin, den maangod.

feest hetzelfde is als het groote nieuwjaarsfeest, dat ook reeds destijds en hier ter eere van Ba'u gevierd werd, is niet met zekerheid te zeggen, maar het tegendeel is waarschijnlijker.

Gudêa was een echt priesterkoning. Meer dan eens wordt gewaagd van den vrede, dien hij handhaaft in zijn rijk. Hij waakt voor de opvolging der goddelijke geboden, betoont de willekeur van rijken en machtigen, beschermt de zwakken en — indien althans de vertaling van een plaats uit een der opschriften juist is — verbant allerlei toovenaars en bezweerders, desnoods met geweld. Hij zelf werd met openbaringen der godheid begunstigd. Uit de inscriptie van een zijner groote cylinders, aan wier volledige vertaling zich nog niemand gewaagd heeft, blijkt zooveel duidelijk, dat de godheid hem verscheen in den droom en dat de godin Ninâ hem dien verklaarde ¹⁾.

Moeten wij dezen vorm van godsdienst en de heerschappij der priestervorsten in Zuid-Babylonië als semietisch beschouwen, omdat wij vele der genoemde goden onder andere namen, maar dikwijls zeer sterk gewijzigd, in het latere semietische pantheon weervinden? Het wordt beweerd, maar hoewel niet als onmogelijk te verwerpen, bewezen is het niet. Tot zoolang dit bewijs is geleverd, blijven wij de beschaving en godsdienst, waarvan deze oorkonden spreken, als niet-semietisch beschouwen.

3. OUDE SAGEN VAN DE ZEEKUST.

Onder de oude middelpunten van godsvereering, die in de teksten van Tello vermeld worden, komt, naast het geheel onbekende Kinunir en het weinig beter bekende Larak (*Bar-bar-ki*, niet te verwarren met Larsa = *Bar-bar-unu-ki*), het heilige Eridu voor, waar En-ki (Ea), de god der aarde en der aardse wateren, boven alles vereerd

¹⁾ H. Zimmern, *Das Traumgesicht Gudea's* in ZA., 1888, S. 232 ff.

werd. Een andere oude stad, waarvan men niet weet of zij werkelijk bestaan heeft, dan wel zuiver mythisch is, is de stad van het schip (*Mé-uru*) Surippak of Suruppak. Beide behooren tot de zeekust aan den mond der rivieren, en daar moeten in overouden tijd de sagen ontstaan zijn, waarin de genoemde godheid de hoofdrol vervult.

De uitspraak van zijn naam is onzeker — Ê-a, „huis-water”, zooals de Semieten hem schreven, is een woordenspel, doch dat in klank misschien de uitspraak nabijkwam — maar hij is de wijze en machtige, die door zijn toover- of wondermacht alles kan scheppen ¹⁾, god der kunstenaars en der smeden, die voor alles raad weet en redding brengt, en voor wien men niet siddert als voor den geduchten Ellilla (Bel) den heer der onderwereldsgeesten, dien men veeleer aanroept in den nood. Lang nadat Eridu zijn betoekenis had verloren, bleef hij de god der kuststreek, en werd hij van ouds half in vischgedaante voorgesteld; nog Sinacherib werpt, als een offer aan hem, een gouden visch en een gouden schip in de zee. Naast hem werden Damkina, „de Vrouwe der aarde”, als zijn gade maar toch als zelfstandige godin, en zijn zoon, de latere Maruduk, met vele bijnamen doch wiens oude naam nog onzeker is ²⁾, als stads-goden van Eridu, en zonder twijfel ook de andere goden van zijn kring, bovenal zijne moeder, Gur, de vrouwe van den kosmischen oceaen, vereerd.

In den grooten god van kunstenaars en wijzen, die aan de zee of eigenlijk daarin woonde, herkent men den Oannes van Berossos, die 's morgens opdook uit de golven en de menschen, toen zij nog leefden als de dieren, in allerlei kennis en bedrijven onderwees. Zelfs in sagen, die waarschijnlijk elders thuis behooren, zooals de Hellevaart van Istar en de Strijd der zeven booze geesten tegen Sin, moet hij raad

¹⁾ Als degeen die de menschen vormt uit leem, herinnert hij aan Chnum met zijn draaischijf. Zie Jansen, *Kosmologie*, S. 324.

²⁾ *Mé-uru-dugga*? „Heer van Eridu.”

schaffen. Als de godin van vruchtbaarheid en leven in de onderwereld wordt gevangen gehouden, schept Êa een wezen, dat de woedende godin der duisternis noopt haar mededingster weder uit te leveren. Maar vooral in de bekende zontvloodsage ¹⁾ is hij de redder. Vele trekken van dit verhaal, dat wij alleen in jongeren en zeker semietischen vorm bezitten, en dat misschien uit meer dan één is saamgesteld, zijn antiek. In Suruppak, de „oude stad” zooals zij nadrukkelijk genoemd wordt, plegen de goden wel raad, eer zij besluiten het menschdom door een grooten vloed te verdelgen, maar vader Anu trekt zich dadelijk in zijn hemel terug en Êa is er aanstonds op uit zooveel mogelijk is te behouden; Bel en zijn trawanten zijn de voornaamste verdelgers, maar zonen van Anu en Êa helpen mee. Elk handelt dus voor zichzelf, op eigen hand, en zij sparen elkander dan ook later de verwijten niet, als het blijkt hoe zij elkander hebben tegengewerkt. Rechtstreeks durft Êa het besluit der goden niet aan zijn getrouwe, den zoon van Ubaratutu (vereerder van Maruduk) ²⁾ verraden. Hij doet het listig, door een tooverspreuk en een droom, waarin hij hem het bouwen van een schip met een huis beveelt, en evenzeer raadt hij den uitverkorene door valsche beloften de achterdocht zijner medemenschen te stillen. Als de vloed eindelijk alles bedekt en de groote Moedergodin haar kinderen ziet verdrinken, barst zij in schreien uit, en als later, nadat de wateren gezonken zijn, de geredden het schip verlaten en een offer aan de goden bereiden, wil zij Bel daarvan uitsluiten, omdat hij in redeloozen toorn goeden en

¹⁾ Transscriptie en vertaling van den tekst met commentaar door Paul Haupt, in Schrader's KAT.³, S. 55 ff. De jongste bewerking in Jensen's *Kosmologie der Babylonier*, S. 367 ff.

²⁾ De naam van den babylonischen Noach, ideografisch *Ud-ni*, wordt verschillend gelezen. Jensen stelt voor *Šit-napištim*, „degeen die er het leven afbracht, de geredde.” *Ḫasis-atra*, „de zeer schrandere” zou dan zijn bijnaam zijn.

kwaden te zamen verdelgd heeft. Met verbazing bemerkt deze, dat er nog menschen behouden zijn en als zijn krijger Nindar opmerkt, dat alleen Êa, die alle bezwering kent, dit kan gedaan hebben, roept hij hem ter verantwoording. Doch zoodra Êa hem zeer gemoedelijk zijn overijling en onrecht onder het oog heeft gebracht, beijvert hij zich het weder goed te maken en leidt niet alleen het geredde echtpaar uit de ark, maar neemt hen in den rang der goden op en wijst hun een eeuwige woonplaats aan bij den mond der stroomen.

Dit verhaal, waarin de goden op deze wijs met elkander verkeerden, waarin de held zijn voornemen te kennen geeft naar het gebied van een hunner de wijk te nemen om de vervolging van den ander te ontvluchten, waarin de goden zelve, bevreesd voor den orkaan naar Anu's hemel vlieden en „als honden” nederliggen aan de omtuining des hemels en later als vliegen op het offer neerstrijken, moet heugen uit een tijd toen de kloof tusschen de goden- en menschenwereld nog niet wijd en de eerste nog niet hoog boven de laatste verheven, bovendien nog op aartsvaderlijken voet was ingericht. Dat het in Zuid-Babylonië zijn oorsprong moet gehad hebben ¹⁾ kan niet worden betwijfeld; vandaar heeft het zich over alle semietische landen en zelfs naar Indië verbreid.

4. MAGIE EN EERDIENST.

De voorstelling als zou de eerdienst bij de oude Sumeriërs alleen uit bezweringen en tooverpraktijken bestaan hebben, wordt door niets gerechtvaardigd. Maar dat de Magie daarin een groote plaats besloeg, kan evenmin wor-

¹⁾ Niet in Babel zelf, al wordt het daar gevierde groote Akitu-feest in regel 71 vermeld. Dit feest behoort bij den dienst van Êa en Maruduk en is met hen naar Babel gekomen.

den geloochend. Een aantal oude teksten, bezweringen, liederen, bestemd ter verdrijving der booze geesten, vernietiging van hun invloed, afwering van een vloek en meer dergelijke, die nog bewaard zijn gebleven, bewijzen het. Al zijn ze tot ons gekomen in een vorm, dien ze eerst na deze periode kunnen verkregen hebben, oorspronkelijk behooren ze toch zeker daartoe, en zeer vele, niet de minst gewaardeerde, zijn uit Eridu afkomstig. De bezwering van Eridu wordt als de krachtigste uitdrukkelijk genoemd. Een zeer gewone inkleeding is, dat de kranke of bezochte zich wendt tot den Zoon-God (Maruduk), die dan naar zijn vader Êa gaat om zijn raad te vernemen, waarop dan steeds het antwoord is, dat de zoon alles weet gelijk de vader, en dus zelf het heilmiddel kan aanwijzen, zooals dan ook geschiedt. Veelal schijnt het uitspreken, waarschijnlijk zingen van den magischen tekst door den bezweerder, soms gedeeltelijk door den kranke zelf, voldoende te zijn geweest, maar niet zelden worden er stoffelijke middelen of reinigingsceremoniën bij gevoegd, en dezen juist behooren tot den ritus van Eridu. Van al die middelen: een plant, 's nachts geplukt, wol, geitenhaar, melk en boter van rein vee, takken van heilige boomen of rietstengels uit den heiligen vijver, wijwater met water uit de zee en de heilige stroomen gemengd, of wat er meer zij, is de werking altijd tooverachtig, en daartoe moet er vooraf ook een bezwering over worden uitgesproken.

De booze geesten, waartegen deze handelingen gericht zijn, worden dikwijls bij name genoemd of treden in scharen, in den regel in zeventallen op. Hun gewone, algemeene naam is Uduk, een woord, dat echter niet noodwendig een ongunstige beteekenis had, maar geest in 't algemeen schijnt beduid te hebben. Hetzelfde geldt van Šed, den bloeddorstige, met zijn leger van dienaren. Een der meest gevreesde is Namtar, letterlijk het noodlot, doch dien men gewoonlijk als den pestgod beschouwt, en nauwelijks minder

geducht is Ašakku (*Id-pa*) die ook ziekte brengt. Een bijzonder zorgvuldige behandeling eischt een ziekte van 't hoofd (*muruş kakkâdi* in 't Assyrisch, waarschijnlijk ijlende koorts, zeker niet waanzin). Maar ook tegen de demonen des oorlogs, die Nergal aanvoert, en tegen de verscheurende dieren, die de maan dreigen te verslinden, zijn de tooverspreuken en handelingen gericht.

Al deze wezens behooren niet, gelijk in 't Pärzisme, tot een rijk der duisternis aan de goden vijandig. Goden, zelfs de hoogste, zenden hen. Zijzelve worden nog vereerd. Men staat hier nog geheel op animistischen bodem. Maar tegen hen 'roept men de hulp in van andere, machtiger geesten, dikwijls uit hun eigen gebied, om hen te bezweren. Lange lijsten daarvan, geesten van allerlei deelen des heelals en van de hoogste goden, besluiten de incantaties. Altijd gaan de geest van den hemel en die der aarde voorop en staan somtijds alleen, ofschoon 't waarschijnlijk is, dat dit tot bekorting geschiedde, en de andere er uit het geheugen werden bijgevoegd. Het is dus nog steeds de oude animistische magie, maar reeds op dien hooger trap van ontwikkeling, waarop men het bondgenootschap van machtige geesten en vooral der hoogste goden zoekt, om de gevreesde demonen, al is het dan ook door tooverwerking, onschadelijk te maken. De lagere, zooals de reeds vermelde maatregel van Gudêa toont, schijnt nu verboden en vervolgd te zijn. Maar deze chaldeesche was bestemd, om niet alleen tot het einde van het babylonische rijk te bestaan, maar zich ook naar 't verre Westen te verbreiden.

Intusschen is het zeker, dat dit niet de eenige wijze was, waarop de oud-chaldeesche vromen zich met de hoogere wezens in betrekking stelden. De teksten van Tello bewijzen, dat zij gansch niet primitieve tempels, enkele met terrassentorens en met een heilige ark, voor hun goden oprichtten. De vèrgevorderde kunst, waarvan de beelden van Gudêa en ook kleinere bronzen voorwerpen, cylinders en reliëfs

uit dezen tijd getuigen, doet vermoeden, dat de beelden der goden bij die van hun dienaars niet achterstonden. Deze dienaars waren niet alleen Magiërs of toovenaars, maar ook geregelde priesters. Behalve den plaatsvervanger der godheid, den patesi of iššakku zelf, wordt van de hooge priesterwaardigheden alleen die van den *kali* genoemd, die hier aan 't hoofd der muzikanten en zangers schijnt gestaan te hebben. Nog eeuwen later bekleedt de Kalfi aan 't hof van Babel een hoogen rang. Evenals in Egypte werden de priesterschappen van verscheiden goden soms op één persoon vereenigd. Zoo was Ur-nin-girsu, de zoon van Gudêa, bij 't leven zijns vaders, en dus voordat hijzelf regeerde, priester van Ana, van En-ki en geliefd priester van Ninâ. Tot onderhoud zoowel van die priesters als van den offerdienst schenkt Gudêa aan den tempel van Gatumdug, de godenmoeder, talrijke kudde en stelt hij herders daarover aan. Voorts verordent hij rijke offeranden van dieren, vruchten, room en kleederen, ten behoeve van verschillende tempels, en met grooten luister worden de heilige feesten, vooral dat van 't nieuwe jaar, ter eere der godin Ba'u gevierd. Elk der beelden die hij wijdt is voorzien van een naam, die een vroom gebed is. Kortom, de eerdienst stond niet lager dan de Egyptische en, hoewel met Magie verbonden, is hij daarvan niet zoo doortrokken geweest als deze. In hoofdzaak schijnt hij toen reeds dezelfde geweest te zijn als in al de latere eeuwen.

Ook moet toen reeds de grondslag gelegd zijn voor de godsdienstige bespiegeling, die den inhoud van jongere voortbrengselen der babylonische letterkunde uitmaakt. Veel wat wij daarin aantreffen, de wereldbeschouwing, de hierarchie der goden, een zekere kosmogonie behoort ongetwijfeld al tot dezen tijd. Maar het is moeilijk, zoo niet onmogelijk, met zekerheid uit te maken, hoeveel daarvan reeds nu was vastgesteld, hoeveel tot de latere uitwerking behoort. Worden de reeds gevonden oorkonden nog beter verstaan en

misschien nog nieuwe opgedolven, dan zal hierover een nieuw licht opgaan. Wij kunnen nu slechts pogen, wat in dit hoofdstuk geschied is, de godsdienstige voorstellingen en gebruiken, die of zeker of hoogstwaarschijnlijk reeds in deze periode bestonden, kortelijk te schetsen.

5. GODSDIENST EN SAGEN VAN AGADE EN URUK.

Blijft het twijfelachtig in hoeverre te Širbulla en is het zeer onwaarschijnlijk dat te Eridu, reeds in dit tijdvak, semietische invloed zich deed gevoelen, geheel anders is het te Agade en te Uruk. Mag men Nabunâid gelooven, dan regeerden reeds in de 38e eeuw v. C. te Agade semietische koningen en de weinige gedenkstukken, die uit Uruk tot ons gekomen zijn en zeker nog tot deze periode behooren, bewijzen voor dit rijk hetzelfde. Het chronologisch vraagstuk kunnen wij hier laten rusten, al durven wij vaststellen, dat beide vorstendommen zoowel in tijdsorde als door hun eerdienst bij elkander behooren. De meerderheid der bevolking moge nog sumerisch geweest zijn, de koningen en het heerschende ras waren Semieten en, evenals de latere semietische heerschers van Ur, groote vereerders van den maan-god Sin, zooals hun namen (Naram-Sin, Sin-gašid) bewijzen. De hoofdtempel van Agade draagt denzelfden naam als een der twee hoofdtempels van Uruk, en in beide werd dezelfde godin, zij 't ook in andere gestalte, vereerd. Cylinders uit Agade afkomstig eindelijk, bewijzen dat de sage, die wij hoofdzakelijk uit de overlevering van Uruk kennen en die daar gelokaliseerd werd, ook te Agade bekend was.

In beide plaatsen ¹⁾ vonden de nieuwe heerschers geen

¹⁾ Over de juiste ligging van Agade bestaat verschil van meening. Daar het van Sippar ša Šamaš (S. van den zonnegod) wel als Sippar ša Anunit onderscheiden werd, houdt men het gewoonlijk voor een deel van eerstgenoemde stad, wier overblijfselen in de ruïnen van Abu-

aanknooppingspunt voor hun Maandienst, maar wel voor dien van Sin's dochter Ištar, die in den tempel Ê-ulbar (ulmaš?) te Agade met de daar vereerde Anunit, de godin der veldslagen met boog en pijl gewapend, saamgesmolten en als de vrouwe van de morgenster werd aanbeden, in den gelijknamigen tempel te Uruk daarentegen met de weelderige godin van bloei en vruchtbaarheid vereenzelvigd, beschouwd werd als de vrouwe van de avondster. Maar, gelijk morgen en avondster, zoo waren ook de twee godinnen slechts ééne, die zich op verschillende wijze openbaarde. Te Uruk echter was ook de andere zijde der godin vertegenwoordigd in Nanâ, die in den tempel Ê-ana (huis des hemels) gediend werd en de sombere godin van vernietiging en dood was ¹⁾. Zij bleef er een voorwerp van vereering, ook nadat de elamietische koning Kudurnanḫundi in 2280 v. C. haar beeld naar zijn land gesleept had, dat eerst 1635 jaren later door Ašurbanipal naar Uruk werd teruggebracht. De stad was dan ook de doodenstad bij uitnemendheid, waar men zich gaarne liet begraven, zoowel als de stad van den wellustigsten eerdienst, die met gewijde prostitutie gepaard ging. Dat de beide godinnen later steeds onderscheiden worden, bewijst niets tegen haar wezenlijke en oorspronkelijke eenheid.

Ištar of Ištaritu, de dochter van Sin, de zuster van Šamaš, was een godin, door de Sémieten zeker reeds vóór hun vestiging in Babylonië en tot in laten tijd in geheel West-Azië vereerd. Vandaar dat haar naam zeer dikwijls

Habba zijn teruggevonden. Maar men meent nog meer Sippars op het spoor te zijn. In elk geval lagen beide plaatsen niet ver van elkander, in den noordelijksten nuthoek van Babylonië, waar Eufraat en Tigris elkander het dichtst naderen. Uruk is het tegenwoordige Warka, veel zuidelijker, niet ver van Ur en Larsa, doch evenals dit laatste ten O. van den Eufraat gelegen.

¹⁾ II R. 59, 21 a.f. wordt haar naam geschreven met een ideogram, dat *abatu*, verwoesten, en *lapatu*, vernietigen, omverwerpen beteekent.

eenvoudig „godin” beteekent, en dat zij met de verschillendste plaatselijke godheden van Babylonië en Assyrië werd verbonden. Vandaar ook, dat zij wel tot een anderen godenkring werd gerekend en bij voorbeeld te Uruk dochter van Ana, te Agade van Mullilla (Ellilla) was. Of zij nu reeds bij de Semieten de ongehuwde moedergodin was, die zich een tijdelijken geliefde kiest naar haar welbehagen, dan de maagdelijke, die allen echt versmaadt, — het dubbel karakter, waardoor zij zich steeds zou onderscheiden, — dan of dit aan de sumerische godinnen, waarmee men haar verbond, ontleend is, valt moeilijk uit te maken. Zeker is, dat zulk een godin tot de tijden der heerschappij van het matriarchaat behoort.

De Istar van Uruk speelt een voorname rol in het Epos van Babylonië. De belangrijke fragmenten, die daarvan nog over zijn, dagteekenen uit veel later tijd, dan de periode waaraan dit hoofdstuk gewijd is en zijn in dezen vorm zeker semietisch van oorsprong. Maar de stof is veel ouder. Er spelen herinneringen in van bevrijding der stad uit de macht der Elamieten, maar de personen, die daarin handelend optreden, zoowel de held Istubara(?) als zijn vriend en medestrijder, wiens naam men Êa-bani (En-ki-ru) leest, en ook de elamietische koning Humbaba, zijn half-mythische wezens en half-mythisch is het verhaal van den krijg. De zontvloedsage, volgens velen ook het verhaal van Istar's hellevaart, zijn als episoden in het werk ingevlochten. De held, dien men zonder veel grond met Nimrod vereenzelvigd, is een soort van Hêrklês, temmer van wilde dieren en bevrijder des lands, waarover hij dan koning wordt, ook als Hêrklês door Hêra, door Istar vervolgd, doch haar zegevierend weerstaande. Daarna, weder evenals de grieksche heros, door een vreeselijke ziekte aangetast, die de godin Nanâ hem toezendt, gaat hij bij zijn voorvader, den babylonischen Noach, genezing zoeken en erlangt die. Maar het slot is te zeer geschonden om te weten hoe 't met hem afloopt, of hij terugkeert, dan wel onder de goden wordt opgenomen. Dit is ook onzeker

met betrekking tot zijn metgezel, een therianthropisch wezen, schepping van Êa en door dezen begaafd met het vermogen om droomen te verklaren en met macht over de wilde dieren, waaronder hij aanvankelijk verkeert. Voor ons is het belangrijkste, wat wij hier van Iřtar vernemen. In den beginne werkt zij met den jongen held mede. Twee harer hierodulen, Harimtu, de gewijde, en řamhatu, de bloeiende, verzellen den jager Zaidu, om Êa-bani te verleiden. Daaruit blijkt het karakter van haar dienst in Uruk duidelijk. Doch als zij, na de overwinning op Humbaba behaald (Humba of Umman is een elamietisch hoofdgod) aan Iřtubara haar hand aanbiedt, weigert hij haar te huwen, overlaadt haar met smaad en verwijt haar al haar minnarijen; mensch en dier maakt zij tot slachtoffer van hartstocht en wellust.

Niet al de mythen, waarop hier gezinspeeld wordt, zijn duidelijk. Een daarvan gelijkt op die van Artemis en Aktaeon, die door zijn honden verscheurd werd. Maar welbekend is de eerste minnaar die genoemd wordt, namelijk Dumuzi (Tammuz), de jeugdige voorjaarsgod, dien zij jaar op jaar liefheeft en die gedurig sterft en herleeft. Dezelfde ritus, dien men in geheel West-Azië terugvindt en dien de Grieken van de Feniciërs overnamen, het bekende Adonisfeest dat zij dan met hun Afroditê verbonden, was dus meer dan 20 eeuwen vroeger te Uruk in gebruik. Nadat Iřtubara de hand van Iřtar geweigerd heeft, ontbrandt de strijd tusschen beiden. Op haar bede schept Anu voor zijn dochter een geweldigen stier, die door de twee helden gedood wordt. Maar dan komt Nanâ te hulp met de wegterende ziekte en de kranke strijder verlaat het land.

Het zou voorbarig zijn te bepalen, wat hier tot de oude mythe, wat tot de dichterlijke inkleeding behoort. Dat de sage van den lichtheros, den redder der menschen en overwinnaar over alle monsters, standvastig tegenover de verleiding van den wellust, worstelend tegen de hem vijandige hemelmachten, doch eindelijk zelf bezwijkend, aan 't verhaal

ten grondslag ligt, kan moeilijk worden geloofchend. Was misschien de god Lugal-banda (de jonge (?) koning) aan wien, nevens Nin-gul, zijn gade, de koning van Uruk, Sin-gašid een opschrift wijdt ¹⁾, dien hij zijn god en wiens zoon hij zich noemt, de goddelijke prototype van den held van 't epos?

Wij zagen reeds, dat de sage van Ištar en zijn helper ook te Agade bekend moet zijn geweest. Bovendien leefde daar nog de half-mythische overlevering van den ouden Sargon, den koning der gerechtigheid, die, na zijns vaders dood, uit vrees voor een oom, heimelijk geboren en als vondeling in een rieten, met asfalt bestreken, korfje aan de rivier toevertrouwd, door een waterman opgenomen en tot tuinman gemaakt, door de gunst van Ištar tot koning verheven, vijfenveertig jaren regeerde en een machtig rijk stichtte. Deze is dus een gunsteling van Ištar, maar dan van die strenge, krijgshaftige, die te Agade bovenal vereerd werd. Het is de oudste ons bekende vorm van die sage, die bij zoovele oude volken teruggevonden, zoowel op mythische als historische personen wordt toegepast en zeker ook in een mythe, gelijk aan die van Osiris en Horos, haar grondslag heeft. De gevreesde bloedverwant of tiran, de verborgen gehouden geboorte, de opvoeding in nederigen stand en de wonderbare verheffing zijn de trekken, die overal wederkeeren, de held moge Kršna of Perseus, Romulus of Siegfried, Sargon of Cyrus heeten. Het rieten kistje heeft het verhaal met het bekende van Mozes' geboorte gemeen.

¹⁾ Zie IV R. 35, No. 3, en vergelijk Pinches in RP.², I, 78 ff.

DERDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET RIJK VAN UR EN HET OUDE RIJK VAN BABEL.

1. „DE DAGEN VAN SIN”.

Wanneer de latere Babyloniërs en Assyriërs spraken van „de dagen van Sin”, dan bedoelden zij zonder twijfel de eeuwen, waarin de stad van den Maangod, Ur (*uru-umu-ki*) de hoofdstad van een machtig rijk en haar god in zekeren zin de nationale was. Het einde van deze periode valt omstreeks het begin der 22e eeuw v. C., den aanvang stelt men gewoonlijk zes of zeven eeuwen vroeger. Verschillende dynastieën, uit Ur zelf, uit Nipur-Nisinna, uit Larsa, zelfs uit Elam afkomstig, wisselden elkander af, maar Ur bleef hoofdstad en vooral de heilige stad, zelfs door hen, die zich niet koning maar tempelwaarder (*ua* = zanin) of herder (*siba* = ri'u) van Ur noemden, onder hun titels het eerst vermeld. De omvang des rijks zal onder al de vorsten, die elkander opvolgden, wel niet even groot zijn geweest, maar bijwijlen, misschien in den regel, omvatte het de vorstendommen van Eridu, Širbulla, Uruk, Nipur en Nisinna, Larsa, ja zelfs Noord-Babylonië, met name het oude Babel en Sippar-Agaḍe. Dit was het rijk van Šumer en Akkad, waarvan alleen zij, die Noord en Zuid beheerschten, zich koningen

noemden ¹⁾, en dat een gemengde bevolking had van Sumeriërs en Semieten, de eersten talrijker in het zuiden, de laatsten in het noorden. De meesten dezer koningen, al zijn hun opschriften in 't sumerisch gesteld, waren, blijkens hun namen, Semieten; slechts van de oudste twee, Ur-ba'u en Dungi, kan dit betwijfeld worden. Beiden waren ijverige bouwers aan al de hoofdtempels van hun rijk, zoowel in oude middelpunten, gelijk Širbulla, als in nieuwe, gelijk Larsa. Van den eerste meent men, dat hij den tempel van Sin te Ur en dien van Šamaš te Larsa gesticht, van den laatste, dat hij te Širbulla den dienst van Nergal onder den naam Šidlamta-uddu ingevoerd heeft. Zeker is, dat hij zeer ijverde voor den dienst van dezen god, voor wien hij ook te Kuta bij Babel een tempel stichtte. In Babel zelf wijdde hij een heiligdom aan de groote godin. Ook van hun latere, ongetwijfeld semietische, opvolgers, wier regeering van de hunne wellicht door eeuwen gescheiden is, weet men, dat zij ijverig aan de tempels van hun rijk bouwden, en, al werd zeker aan den tempel hunner hoofdstad wat meer zorg besteed en meer ten koste gelegd, dan aan de andere, de hoofdtempel des rijks, die van Sin te Ur, werd allerminst verwaarloosd.

Deze tempel, door Ur-Ba'u gesticht, althans geheel vernieuwd, maar eerst door zijn zoon voltooid, had op een zuiver georiënteerd, rechthoekig doch ongelijkzijdig grondplan meer dan ééne verdieping en daarboven het eigenlijke heiligdom. De andere tempels uit dien tijd, met name die te Uruk en te Eridu, waren naar 'tzelfde plan ingericht. Het gelijkzijdig vierkant grondplan schijnt van jongeren oorsprong

¹⁾ Dat ook Nineve er toe behoorde is hoogst onwaarschijnlijk. Hommel *Geschichte*, S. 337, meent dit op grond van den cylinder met semietische inscriptie, dien Dr. Hausknecht te Nineve vond. Volgens Amiaud echter, die een betere transcriptie en vertaling van den tekst gaf, is hij uit Kuta afkomstig. Zie ZA. 1888, S. 94 f.

te zijn. Men vond in die tempels ook reeds heilige booten en arken; te Ur hadden zoowel Sin als zijn gade er elk een.

De meest-vereerde god van dit tijdperk, Sin, de mannelijke maangod der Semieten, dien wij als En-zu (*bêlu ša purusi*, heer der beslissing, des oordeels, eigenlijk der wijsheid) reeds te Širbulla aantreffen en wiens naam in 't Akkadisch dialect waarschijnlijk Agu (diadeem, krans?) luidde, heette te Ur „de verlichter” (Uruki, assyr. Nannaru, de nieuwe maan), en had nog verschillende andere eervolle bijnamen. Ofschoon hij ook in het hoofdmiddelpunt als zoon van den ouden Bel, den god der onderwereld, erkend werd, verheerlijkte men hem op een wijze, die hem inderdaad met den hoogsten god gelijk en boven alle andere stelde, ja, vereenzelvigde men hem somtijds, althans in poëzie, met niemand minder dan den hoogen hemelgod Anu. Van die bijzondere verheffing getuigt ook, dat zijn echtgenoot, wier beteekenis en eigenlijke naam ons onbekend zijn, steeds als „de groote meesteres” (Nin-gal, assyr. Bêlit-rubat) aangeduid en Ištar evenzeer tot zijn dochter als tot die van Anu, Šamaš evenzeer tot zijn zoon als tot dien van Êa gemaakt werd. Uit dit laatste vooral blijkt, dat de verheerlijking van Sin als hoogsten god niet mag worden opgevat in den zin van hetgeen men henotheïsme genoemd heeft, namelijk als ontstaan uit de behoefte van zijn eigen getrouwe aanbidders, om aan *hun* god de hoogste goddelijke attributen toe te kennen, maar in dien zin, dat hij inderdaad de lichtgod bij uitnemendheid was en als zoodanig de hoogste. Eer dan de zonnegod werd door vele stammen, bepaaldelijk door nomaden, de maangod als de voornaamste lichtgod beschouwd, wiens weldaden zij meer waardeerden dan die van den god des dags en die bovendien een grooter toovenaar was. In het stelsel, uit de samenvoeging van vele goden geboren, moest hij zich daarna met een bescheidener beteekenis en met een plaats, zij het dan ook de eerste, in een tweede triade vergenoegen. Volgens een bekende mythe wordt Sin

met Šamaš en Ištar door Bel en Êa geschapen, om een tegenwicht te vormen tegen de booze geesten, die Anu, onder aanvoering van Rammân, uitzendt, maar dreigt, als de beide anderen hem verlaten hebben, het slachtoffer van Anu's dienaren, m. a. w. verduisterd te worden. Natuurlijk schaft Êa raad. Maar of de mythe, althans in dezen vorm, reeds tot de periode van Ur opklimt, mag betwijfeld worden.

In 't vereenigd pantheon werd aan Šamaš, den zonnegod, de tweede plaats in de tweede triade toegewezen, maar in 't zuid-babylonische Larsa en in 't noord-babylonische Sippar werd hij, in het huis des Lichts, Ê-babbara, zooals zijn tempel in beide plaatsen heette, als de hoogste god aangebeden. De afbeelding van zijn allerheiligste te Sippar, die wij bezitten, toont, dat hij daar inderdaad niet de zichtbare zonnegod, maar de boven het uitspannel in 't verborgen wonende lichtgod was, over maan, zon en starren regeerend. Met dezen ouden lichtgod (Ud, Babbar) werd de semietische Šamšu of Šamaš vereenigd, en zoo daalde hij in de hiërarchie der goden tot den rang der zichtbare goden, nu als de zoon van Êa, dan van Sin beschouwd. Als zoodanig wordt hij in schoone hymnen verheerlijkt op dezelfde wijs als bij andere volken; hij is de weldadige natuurgod, die de poorten des hemels opent, den blijden dag brengt, de spoken van den nacht verdrijft, op zijn wagen met vurige renners bespannen langs den hemel ijlt, of als dienaar der gróote goden, hun vertrouwd en middelaar bij de menschen, in zijn geregelden loop een hooger orde openbaart en daarom overwinnaar van booze geesten en ziekten, alziend rechter van hemel en aarde, handhaver van de oude inzettingen en zeden en vijand van leugen en onrecht. Van Anunit, zijn gade, werd reeds vroeger gesproken.

Lichtgod, doch geheel anders opgevat, is ook de god, die als de groote strijder van den ouden Bel, nevens dezen te Nipur vereerd werd, en wiens naam Ninêb of Nindar

kan gelezen worden ¹⁾). Ofschoon hij een zoon van Êa heet en tot de weldadige, barmhartige, levengevende goden behoort, is strijden zijn aard en wordt steeds de grootste nadruk gelegd op zijn heldhaftigheid en geweldige kracht, zoodat hij vooral krijgs- en jachtgod geworden is. Over zijn natuurlijke beteekenis zijn de geleerden 't oneens; men heeft in hem den verterenden god der zuiderzon of de zon in den storm of de zon bij den dageraad gezien. Dat hij althans ook de god van den zonsondergang is, wordt uitdrukkelijk gezegd. Maar men doet verkeerd hem aldus te beperken. Hij is het groote „licht van hemel en aarde”, maar als de strijder tegen alle vijanden des lichts, 's morgens als de poort des hemels zich ontsluit „de god van het dagworden”, en 's avonds als die der onderwereld zich opent en hij „den *apsu* gaat verlichten”; in het woeden van den storm en het dreunen van den donder worstelt hij met de boozen en „verbrandt ze als een pas ontstoken vuur”. Doch daarom juist is hij de levengever, de beschermer van 't huis en is hij gehuwd met de groote godin, Gula, die ook „de vrouwe van 't helderworden” heet, omdat zij de dooden opwekt ²⁾).

Maar al wordt nu en dan Nipur de stad van Nindar genoemd, in den regel heet zij de stad van den god, wiens krijger hij is, den vader van Sin, den ouden Bel, den Ellilla (eigenlijk Heer van den storm) der Sumeriërs, die in de mythen een voorname rol speelt, in de hierarchie der goden met Êa op éene lijn en nauwelijks onder Anu gesteld wordt, maar in den eerdienst al spoedig eenigszins terugtreedt. Oorspronkelijk naar het schijnt evenzeer een hemelgod als Anu, krijgt hij bij de rangschikking der goden, als

¹⁾ De lezing *Adar* moet, als geheel onbewezen, ter zijde gesteld worden.

²⁾ Mag ik een vermoeden uiten, dan is het dit: het ideogram MAS waarmede zijn naam veelal wordt geschreven, schijnt mij de afbeelding van de twee wrijfhouten, waardoor 't heilige vuur werd voortgebracht.

de geduchte en gevreesde, de onderwereld tot zijn gebied en heerscht hij daar met zijn gade, die niet anders is dan zijn vrouwelijk evenbeeld en de groote moeder van alle levenden. Ook zij had vele tempels, wier namen op de onderwereld en op haar karakter als de levengeefster betrekking hebben, en indien zij de Heer en de Vrouwe van den berg (*har-sag*) genoemd worden, dan wordt daaronder in den historischen tijd de aarde zelve, vroeger misschien de hemelberg verstaan. De bode van den Bel van Nipur is Nusku, later veelal met Nabû verward, doch in oorsprong een geheel andere god. Zelfs te Babel, in den grooten tempel van Bel-Maruduk had hij zijn heiligdom en ook in Assyrië komt hij later veel voor.

Tot de in deze periode zeer vereerde goden behoorde nog Nergal, voor wien Dungi zoowel te Širbulla als te Kuta onder den naam van Sidlamta-uddua een tempel bouwde. In den historischen tijd is hij vóór alles krijgsgod, god van 't zwaard (*ugur*, *ilu namšari*) en daarom bestendig met Nindar verbonden, doch van geheel anderen oorsprong dan hij. Als god van den oorlog, „de woedende”, die ook de pest en andere onheilen zendt, behoort hij tevens aan de doodenwereld en wordt hij later met de planeet Mars vereenigd. De reeds in Babylonië beproefde etymologie van zijn naam als Heer der groote woning (*nē-uru-gal*), dat is de doodenwereld, is louter spelerij, evenals een andere zijner bijnamen niet als „god der graven”, maar als „god der helden” ¹⁾ verklaard moet worden. Dat hij oorspronkelijk vuurgod, de god der verzengende zomerhitte, met haar besmettelijke ziekten en dorheid was, is zeker ²⁾, en waarschijnlijk, dat hij onder de gedaante van een leeuw of mensch-leeuw werd voorgesteld. Van zijn gade, Laz, kennen wij niets dan den naam.

¹⁾ *ša kabri*, niet met Delitzsch, *Chald. Genesis*, 274 *ša gabri* te lezen. Verg. III R. 67, 69 sqq. c—d. de synoniemen *ša uxzi*, *ša rišāti*.

²⁾ Jensen, *Kosmologie*, S. 484.

2. BABEL ONDER HAMMURABI EN AGÛKAKRIMÊ.

Nadat gedurende ongeveer vijf eeuwen het zwaartepunt des rijks in 't zuiden gelegen had, verplaatste het zich omstreeks 2300 v. C. weer naar het noorden en thans naar Babel. Daar heerschte destijds eene dynastie, die den glans van 't oude rijk van Sargon en Naram-Sin weer poogde te herstellen. Een harer koningen, Zabû, had de tempels van Šamaš en Anunit in de beide Sippars (Sippar en Agade), die in verval waren, herbouwd. Waarschijnlijk was Agade ook toen nog residentie, al was Babel de heilige hoofdstad. Den zesden koning van dit huis, Hammurabi, gelukte het de heerschappij over geheel Babylonië te bemachtigen, nadat hij het laatste regeerende huis van Ur, de elamietische dynastie van Larsa, had ten onder gebracht. In de 55 jaren zijner regeering heeft hij, gelijk voor de stoffelijke welvaart zijns volks, ook voor den dienst der goden veel gedaan. Zoo herbouwde hij de tempels van Larsa, die waarschijnlijk bij de verovering der stad veel geleden hadden, en eveneens het heiligdom van Nanâ te Širbulla, waaruit blijkt, dat deze stad toen nog van beteekenis was. Of de Nanâ van Uruk onder, dan wel vóór zijn regeering door den elamietischen koning Kudurnanḫundi, in een razzia, die geen verdere gevolgen had, geroofd en naar Elam gesleept werd, is niet zeker. Het eerste schijnt mij het aannemelijkst, en dan is 't zeker een wraakoefening geweest voor de vernedering der verwante dynastie aangedaan. Hammurabi schijnt geen poging te hebben aangewend, de godin terug te halen; gelukt is die althans niet. Zijn hoofdwerk was het bouwen of herstellen ¹⁾ van den tempel Ê-zida te Borsippa, een stad in de onmiddellijke nabijheid van Babel en volgens sommigen nog binnen haar buitenste versterkingen

¹⁾ De uitdrukking *bani* wordt voor beide gebezigd.

gelegen. In later tijd is de god van Borsippa Nabû en staat Nanâ als zijn gade nevens hem. Maar door Hammurabi wordt van dezen god, die ook nog veel later, gelijk wij zien zullen, onder de babelsche goden niet voorkomt, niet gesproken. Hij zegt uitdrukkelijk, dat hij den tempel wijdt aan Maruduk, den god van Babel, die aldaar in Ê-sagila zijn hoofdtempel had ¹⁾). Maar waarschijnlijk heeft op deze stichting een feit betrekking, dat als een belangrijke gebeurtenis in de regeering van Hammurabi vermeld wordt, namelijk dat hij de godheid Tašmêtu, de godheid „der openbaring”, verkondigde, dat is invoerde. Later is dit een bijnaam van Nabû en ook wel de naam zijner echtgenoot. Ilu Tašmêtu schijnt dus toen niet anders geweest te zijn dan Maruduk zelf als orakelgod, die eerst later als zijn zoon, onder den naam Nabû, profeet, van hem losgemaakt en tot een zelfstandig persoon verheven werd.

Naar veler meening heeft Hammurabi ook den beroemden tempel Ê-sagila te Babel zelf gesticht, maar de tekst, dien men daarvoor aanhaalt, bewijst dit geenszins. Dat hij onder de regeering van zijn zoon Šamšu-iluna reeds bestond, blijkt daaruit, dat deze koning er een gouden standbeeld van den god in plaatste, zooals hij ook in Ê-babbara van Larsa deed. Aan Sin te Ur vereerde hij een gouden troon. Men ziet dat deze vorsten, al ging hun de zorg voor de heiligdommen der hoofdstad het naast aan 't hart, ook die der nieuwe aan hun rijk gehechte gewesten niet verwaarloosden ²⁾).

Wij mogen niet nalaten te vermelden, dat in een der opschriften van Hammurabi de god Dagan genoemd wordt, die ook in den naam van een koning van Ur uit het huis

¹⁾ Zie het Ops. uit het Louvre, uitgegeven en vertaald door Menant, *Recueil*, II, 76 suiv.

²⁾ Over de inrichting der tempels Ê-sagila en Ê-zida spreken wij eerst later, omdat wij niet weten of zij in dien ouden tijd reeds dezelfde was als onder het nieuw-babylonische rijk.

Nisinna-Nipur en later van een Assyrisch hoogepriester, ook nog nu en dan in enkele teksten voorkomt. Dat hij een semietische god en wezenlijk dezelfde is als de Dagon der Filistijnen, moest niet betwijfeld worden, maar dat hij dezelfde is als de Bêl van Nipur kan ik niet aannemen; eer zou hij een gestalte van Êa zijn.

De koningen van deze dynastie waren Semieten, al klonken hun namen in de ooren der latere Babyloniërs zoo vreemd, dat zij vertaling behoefden. Niet-semietische koningen van Babel waren echter niet minder ijverig in de zorg voor den dienst der groote goden van Šu-âna, zooals het heilig kwartier der stad heette. Tot hen behoorde Agû-kakrimê, een Kassiet, die eenige eeuwen na Hammurabi regeerde. Toen hij den troon beklom, had een vijandige bende uit het noorden, die men voor Hethieten (Hani-rabbat) houdt, den tempel Ê-sagila geschonden en de beelden der goden Maruduk en Zarpanitu, zijn gade, weggeroofd. Dit was een der grootste rampen, die een stad in de oudheid konden treffen. Maar Agû slaagde er in, ze terug te bekomen. Uitvoerig beschrijft hij de toedracht van dit heuglijk feit en van 'tgeen hij gedaan heeft, om de vervallen woning der goden, die zoo lang in den tempel van Šamaš werden ondergebracht, te herstellen, hoe hij ze daarna, van prachtige gewaden, edelgesteenten en gehoornde kronen voorzien, plechtig geïnstalleerd, en niet alleen voor het onderhoud van hun dienst gezorgd, maar ook een tempelwacht tot hun bescherming ingesteld heeft.

Het gedenkstuk, waaraan deze bijzonderheden ontleend zijn, geeft nog een stelselmatige lijst der voorname goden, die onder de regeering van Agû te Babel vereerd werden. Bovenaan staat de bekende trias met de drie godinnen. Van Anû en Antû verwacht de koning verhooring in den hemel, van Bêl en Bêlit een plaats in het Êkur van de bestemming des levens, het Doodenrijk, van Êa en Damkina een lang leven. Dan volgt de Vorstinne, vrouwe der hooge

bergen, de moedergodin. Sin en Šamaš mogen hem koninklijke afstammelingen en duurzame bevrediging van zijn troon schenken. De lijst besluit met een bede aan Êa om wijsheid en aan zijn zoon Maruduk om voorspoed. Beiden worden, opmerkelijk genoeg, „heer der bronnen” (*bêl-nakbi*) genoemd. Volledig is deze lijst zeker niet, alleen de voornaamste goden worden genoemd. Maar tot die voornaamste behoorde later Nabû en de derde god der tweede triade Rammân. Het kan niet toevallig zijn, dat Agû ze niet vermeldt. Zij werden in zijn tijd dus nog niet te Babel gediend of hun vereering had er althans niet die groote beteekenis, die zij in later eeuwen verkreeg.

3. MARUDUK.

Maruduk van Babel is de babylonische Amun-Râ. Voornaamste god van de stad, die niet alleen de hoofdstad van een machtig rijk, maar ook voor alle stamgenooten, de Assyriërs niet uitgezonderd, de heilige stad bij uitnemendheid was, kreeg hij vanzelf een beteekenis en zijn eerdienst een gewicht, grooter dan zijn plaats in de hierarchie der goden scheen te rechtvaardigen. De Babyloniërs verklaren hem voor denzelfden god, die in Eridu als de zoon van Êa en de middelaar tusschen hem en de menschen vereerd werd, en inderdaad vinden wij in den grooten tempel Ê-sagila een kapel voor Êa als Maruduks vader. Van het Zuiden moet hij dus afkomstig zijn, waarschijnlijk met een dynastie, die daar thuis behoorde, naar Babel gekomen. Maar dan is hij te Babel ook geheel van gedaante veranderd. In den goeden bode van Êa, die de klachten der menschen aan zijn vader en de openbaringen zijns vaders aan de menschen brengt, zou niemand den god vermoeden, op wien de school van Babel al de hoogste goddelijke eigenschappen en functies vereenigde. Had hij dit, zooals men vermoed heeft, te danken aan samensmelting met den anderen plaatselijken god

van Babel, die niemand anders dan de hoogste Bêl zelf zou geweest zijn, of alleen aan de verheffing zijner woonplaats? Het is moeilijk met zekerheid te zeggen. Maar uitdrukkelijk wordt hij nu de eerstgeborene en aanvoerder der goden (*šik ilani*), de heer van 't heelal (*kiššat kal gimrêti*), de koning, wiens wil het hoogste bevel is dat hemel en aarde bestuurt, zoodat men ten laatste tusschen hem en den Heer der Heeren (*Bêl Bêli*) geen onderscheid meer maakt. Veel geraadpleegd orakelgod en god der reine bezwering, bepaalt hij op zijn voornaamste feest, het Akitu-feest, dat in den aanvang des jaars gevierd werd, omringd van de andere goden in het allerheiligste, het lot des rijks en des konings, die als zijn zoon en plaatsvervanger op aarde beschouwd wordt. Als orakelgod had hij, evenals Hobal te Mekka, zeven pijlen of wichelroeden in de hand, waarmee, naar 't schijnt, het lot werd geworpen.

Dat het zulk een god niet aan eervolle bijnamen ontbrak, behoeft nauwelijks gezegd te worden, maar hij heeft die met andere groote goden voor 't meerendeel gemeen. Zijn eigen naam, waarvan de uitspraak Maruduk niet alleen door 't hebreeuwsche Merodach, maar ook door fonetische schrijfwijzen vaststaat, heeft men wel pogen te verklaren, doch tot nog toe zonder beteren uitslag, dan waarmee de meeste etymologieën van zulke vóorhistorische namen beproefd zijn. Hij schijnt niet bij de Sumeriërs in zwang te zijn geweest, want bij hen heette hij Tutu. Met Nimrod heeft hij niets gemeen, dan dat beide jagers genoemd worden. Uit een der vele ideogrammen, waarmee zijn naam afwisselend geschreven wordt, zou men opmaken, dat hij de god is, die als mensch met arendskop wordt voorgesteld. Andere kenmerken hem als den god des overvloeds, den gever van alle goeds, den held, den hartekenner en zoo meer. De Grieken vergeleken hem, niet zonder juisten takt, met hun Zeus, en toen sterren en sterrenbeelden met de goden in verband werden gebracht, werd hem de planeet Jupiter toegewezen.

Dat hij voor de school van Babel en door haar gezag voor de natie, de schepper zelf werd, die evenals Zeus onder strijd uit den Chaos de wereldorde doet voortkomen, zal straks blijken. Maar evenmin als Zeus kan hij zijn oorspronkelijke beteekenis als natuurgod verbergen. Was zijn vader Êa, ofschoon in 't stelsel tot een enkel gebied beperkt en zeegod geworden, evenals vele oceaangoden, zooals Varuṇa, Poseidōn, Hoenir en anderen, oorspronkelijk de god van 't in de hemelsche wateren verborgen licht, hij was de zichtbare lichtgod des hemels, die zich in den dageraad en den zonsopgang zoowel als in het onweder als den schepper van 't nieuwe, door de machten der duisternis bedreigde licht openbaart en daarom god van den aanvang des jaars en van de schepping wordt. In dezen strijd treedt hij op aan de spits der lichtgoden, gewapend met kromzwaard en degen en een dubbele bliksemdrietand ¹⁾ in iedere hand, met zijn vier honden — toch wel niet de vier trawanten van de planeet Jupiter, veeleer de vier winden ²⁾ — naast zich en overwint natuurlijk de monsters, die hem tegenstaan, altijd.

Naast hem stond van oudsher Zarpanitu als zijn gade, godin der vruchtbaarheid, die het kind in den moederschoot behoedt en bij de geboorte beschermend aanwezig is, zelve dus moedergodin bij uitnemendheid. Oorspronkelijk zal zij wel de godin van de vruchtbare wateren geweest zijn, wat ook uit haar naam (niet = *xir banitu*) schijnt te blijken. Het is niet onwaarschijnlijk, dat zij met gewijde prostitutie gediend werd, zij het dan ook niet juist in den vorm, dien Herodotos vermeldt, als zou elk babylonisch meisje in den

¹⁾ Welk van deze drie de beroemde Mulmulu, het wonderwapen, is, in de hymne II R. 19, No. 2, bezongen, is onzeker. Waarschijnlijk wel de drietand.

²⁾ De Sumeriërs tellen er, in overeenstemming met hun kosmologie, zeven. Zie verder Jensen, *Kosmol.* S. 130 f.

tempel te Babel het offer harer kuischheid moeten brengen, voordat zij een huwelijk kon aangaan. Maar noch van deze voor onze zeden stuitende instelling, noch van menschenoffers, die volgens anderen aan Maruduk zouden gebracht zijn, is tot hiertoe uit inheemsche bronnen iets zekers gebleken.

4. DE BABYLONISCHE KOSMOGONIE. — MARUDUK ALS SCHEPPER.

Tot de belangrijkste overblijfselen van de godsdienstige literatuur der Babyioniërs behooren de helaas! zeer geschonden fragmenten van de zoogenaamde scheppingstafelen, waaraan men wel den naam van de Chaldeeische Genesis gegeven heeft, het didaktisch epos *Enuma êliš*, zooals het door de babelsche schriftgeleerden, naar de woorden waarmee het aanvangt, genoemd werd. De volgorde der fragmenten kan met vrij groote nauwkeurigheid vastgesteld worden. Een vertaling uit het Sumerisch is het werk zeker niet, al zijn de mythen en sagen die er in verwerkt zijn naar alle waarschijnlijkheid voor een deel van niet-semietischen oorsprong, maar dat het te Babel thuis behoort, blijkt overtuigend uit den inhoud. Maruduk is niet alleen de held van 't gedicht, de redder der goden, de schepper, maar niemand hunner vermag wat hij hier volbrengt en hij wordt boven allen verheerlijkt. Hoe oud de redactie is, waarvan de overblijfselen in assyrisch afschrift tot ons zijn gekomen, is met geen mogelijkheid te bepalen, maar al is de letterkundige vorm misschien jonger dan het tijdperk waarmee wij ons nu bezighouden, de mythische stof heugt zeker van nog veel vroeger eenwen en de kosmogonische bespiegeling die zich daarvan meester heeft gemaakt, moet, wat het wezenlijke betreft, reeds begonnen zijn in deze periode, toen de suprematie van Maruduk zich vastzette.

De gang van 't verhaal is ongeveer deze: toen hemel en aarde nog geen naam hadden, dat is, naar de beschouwing

der oudheid, nog niet bestonden, evenzoo nog geen goden geschapen waren noch iets anders met name genoemd was, vereenigden Apsu, de onderaardsche wereldzee, en Tiamat (*Mummu* T., moeder T.), de bovenaardsche wereldoceaan, hunne wateren met elkander en de godenparen Luhmu en Lahamu, Anšar en Kišar waren de eerste spruiten van deze verbintenis. Daarna volgden Anu en de andere goden. Hier breekt de eerste tafel af. Maar dit weinige is reeds voldoende om hetgeen Damascius omtrent de babylonische kosmogonie heeft meegedeeld ¹⁾, behoudens een kleine vergissing, te bevestigen. Daarom mogen wij 't ontbrekende uit zijn bericht aanvullen. Als eerstgeschapen goden na Lachos en Lachê (zooals verbeterd moet worden) en Assôros en Kissarê noemt hij met Anu (Anos) nog Illinos en Aos, die met Ann de hoogste trias uitmaken en dus Ellilla of de oude Bel en Êa zijn. Deze, zegt hij, teelt nu met Daukê (Damki) den demiurg Bêlos, waarmee alleen Bel-Maruduk kan bedoeld zijn, die ook in het vervolg van het epos als wereldschepper wordt voorgesteld.

De tweede tafel is verloren gegaan, maar uit het vervolg blijkt, dat Tiamat zich tegenover de goden vijandig toonde en Luhmu en Lahamu haar partij kozen, Anšar en Kišar daarentegen zich aan de zijde der verongelijkten plaatsten. De geschonden overblijfsels der derde tafel toonen duidelijk de voorbereidselen tot den strijd en de eerste pogingen om dien te beslechten. Tiamat wapent de goden die haar volgen met slangen, scherp van tanden en giftig, schept elf soorten van monsters en stelt ze alle onder het bevel van haren gemaal Kingi, hun koning. Anšar zendt, ter bestrijding van dit leger, eerst Anu, daarna Êa (Nukimmud) uit, maar vergeefs! de eerste vermag niets, de tweede, is bevreesd. Nu echter biedt Maruduk zich aan, om de goden te wreken. Men houdt dan een maaltijd, waarbij de goden zich,

¹⁾ περὶ Ἀρχῶν, c. 125.

evenals Indra en zijn vedische metgezellen, een roes aan-drinken, waarna zij zich gereed maken zijn bestemming te bepalen. Hoe dit geschiedt, verhaalt de vierde tafel. Maruduk wordt daar met het gezag van Anu bekleed, tot wreker der goden gekozen en plechtig tot koning over 't heelal verheven. Men geeft hem een wonderkleed, dat op zijn bevel hem bedekt of verdwijnt, de teekenen der koninklijke waardigheid en verschillende wapenen, waaronder een bliksem met vlammengloed vervuld en een net dat de vier winden vasthouden, om Tiamat in te vangen. De mythe wordt nu steeds doorzichtiger, als beschrijving van het onweder. Terwijl een orkaan woedt en alle winden worden losgelaten, bestijgt de heldhaftige eerstgeborene der goden zijn wagen. Als hij nadert, wendt Kingi in verwarring zich af, maar Tiamat houdt stand. Maruduk daagt haar ten tweekamp en ook zij siddert, maar poogt zich door een bezwering te redden. Doch tegen den machtigen god, wiens net haar omstrikt, wiens orkaan haar den muil opent, is zij niet bestand en zijn zwaard snijdt haar in tweeën; een trek, die ook in het scheppingsverhaal van Berossos voorkomt. De beteekenis wordt duidelijk door 't vervolg, waar het heet, dat Maruduk uit de eene helft van het lijk het hemel-gewelf maakt, welgegrendeld en bewaakt door een wachter, die zorgen moet dat de wateren niet ontsnappen. Uit de andere helft vormt hij een gewelf over den Apsu, Êa's woning, Êšara namelijk, de aarde, en, nadat hij aan de overwonnen goden het leven geschonken, maar hen voor-goed bedwongen en Kingi geboeid heeft, wijst hij aan Anu, Bêl en Êa hun woonplaatsen aan.

Dan begint de schepping van alle dingen, de verdeeling der jaren en maanden, de vaststelling der polen, de regeling der taak van Nannaru, Šamaš en Ištar, en daarmee breekt dit fragment af. Karige overblijfsels eener volgende tafel gewagen echter van de schepping der dieren en der men-schen, die soms rechtstreeks aan Maruduk, doch meestal

aan een anderen god, waarschijnlijk Êa, wordt toegeschreven. Êa vormt, evenals de egyptische Chnum, de menschen uit klei, maar mengt er, naar Berossos, zijn eigen bloed in; een beeld, waarin de leer, dat de menschelijke ziel van goddelijke natuur, dat de mensch aan de goden verwant is, niet te miskennen valt.

De laatste tafel — indien althans ook dit stuk een deel van ons Epos uitmaakte — is louter een verheerlijking van Maruduk, als van dengeen, die de schepping voltooid heeft. Een reeks van eerenamen in de heilige sumerische taal wordt opgesomd en verklaard; daarna schenkt de oude Bêl hem den titel van „Heer der landen” (*bêl matâti*), elders een bijnaam van Rammân, en Êa stelt den zoon, die zijn bevelen aan de menschen overbrengt, met zichzelf gelijk. De heerschappij van den zegevierenden lichtgod, die de machten der duisternis overwon en daardoor alles in 't leven riep, wordt dus door alle, ook de hoogste, goden erkend, al behouden dezen, ten minste in theorie, hun rang en hun macht op eigen gebied ¹⁾.

Zooals elders is dus ook in Babel de groote lichtgod, die zoowel god van den dageraad als van de vernieuwing des jaars is, de schepper der wereld, en uit een dageraads- en onweersmythe een scheppingsverhaal geworden. Maar niet alleen was die schepper zelf, ook de drie oude goden Anu, Bêl en Êa, die hem voorgingen, waren ontstaan, en zelfs dezen gehoorzamen aan Anšar, die met Kišar de hoogere en de lagere wereld verpersoonlijkt, en bestrijden Luhmu en Lahamu, die nog vóór hen geworden zijn. Dezen worden geboren uit de vereeniging van de twee in den aanvang nog niet gescheiden en ceuwige oceanen, Apzu en Tiamat. De rangschikking dezer wezens is een vrucht van de bespie-

¹⁾ Men vergelijke de nieuwste, zeer voortreffelijke bewerking der scheppingstafelen door Jensen, *Kosmologie*, S. 263 ff., welke ik in hoofdzaak gevolgd heb.

geling der geleerden, maar er zijn sporen, dat zij werkelijk vereerde goden en niet alleen schepselen hunner verbeelding waren. Daarbij bleef men echter niet stilstaan. Op nog andere wijze trachtte men het vraagstuk van het eerste beginsel of de hoogste godheid op te lossen, 'tzij dat men een aantal dezer vóorkosmische goden eenvoudig met Anu en hun gemalinnen met Anatu vereenzelvigde, 'tzij dat men nog een Anu, hooger dan den Anu der eerste triade, aannam, die nog niet in een mannelijk en vrouwelijk beginsel gescheiden, de vader-moeder van alle goddelijke wezens was. Of deze laatste bespiegeling evenwel tot de oudste babylonische periode opklimt, is niet met zekerheid te zeggen.

VIERDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET ASSYRISCH TIJDVAK.

1. VERHOUDING VAN DEN ASSYRISCHEN GODSDIENST TOT DEN BABYLONISCHEN.

Het assyrische tijdvak vangt eerst aan, als de heerschers van Assur, aanvankelijk niet meer dan vazallen van de babylonische koningen, en door dezen, ook toen zij 't in de werkelijkheid niet meer waren, nog lang als zoodanig beschouwd, begonnen het juk af te schudden en zich zelfstandig te maken. Misschien valt dit ongeveer samen met den aanvang der Kassietische heerschappij in Babel, tegen 't eind der 18e eeuw v. Chr. Lang hield de worsteling tusschen beide volken aan en met afwisselende kans werd de oorlog gevoerd. Maar bestendig nam de macht van Assyrië toe. Van oproerige en moeilijk te beteugelen vazallen werden de koningen van Assur gevaarlijke mededingers, daarna de oppermachtige heerschers in het westen van Azië, en al behielden die van Babel nog tot de helft der 8e eeuw v. C. hun onafhankelijkheid, zij zagen hun koningschap tot Babyionië en eenige minder belangrijke gewesten beperkt en de hegemonie bezaten zij niet meer. Sinds Tiglatpilesar III (745 v. C.) werden de rollen omgekeerd. Babyionië wordt nu meermalen voor geruimen tijd aan Assyrië onderdanig en slechts zelden slaagt het er in zijn onafhankelijkheid te herwinnen en voor enkele jaren te handhaven, totdat eindelijk

Assyrië ten val neigt en het Nieuw-Babylonische rijk wordt gesticht.

De oudste heerschers van Assur waren hooge priesters (*išakku*). Omstreeks de helft der 19e eeuw v. C. stichtten Išmedagan en zijn zoon Šamši-Rammân den tempel van Anu en Rammân in de stad Assur, die aan den rechteroever van den Tigris gelegen, van lieverlede de hoofdstad des rijks werd en dit waarschijnlijk tot de 10e eeuw bleef, toen de zetel der regeering nu naar Nineve, dan naar Kalach werd overgebracht.

In den godsdienst bracht deze staatkundige ommekeer geen diepgaande verandering teweeg. Dit was natuurlijk. De assyrische godsdienst verschilde toch van den babylonischen niet wezenlijk, al mocht hij daarbij in ontwikkeling veelal achterblijven. De hoofdgoden der voornaamste steden van Assyrië waren bekende babylonische: Anu, Dagan, Ištar, in haar beide gestalten, waarvan de eene, die van Nineve, met de godin van Uruk, de andere, die van Arbela (Arba-ilu), met de godin van Agade overeenkwam, Nergal, Nindar en anderen. De naam der aloude stad Nineve (*Ninā*) wordt geschreven met het ideogram der godin Ninā, die wij uit Širbulla kennen. En de lijsten der goden, in de tempels van Assyrië vereerd, die wij nog bezitten, bewijzen hetzelfde. De eenige uitzondering is de nationale god Assur, die in Babylo nië niet vereerd werd, en misschien Rammân, die daar eerst later ingang vond.

Wederkeerig zien wij de koningen van Assyrië, na een gelukkigen krijgstoct tegen den zuidelijken mededinger, aan de goden van Babel en de omstreken, ja zelfs van zuidelijker steden, hun hulde brengen en offers te hunner eere slachten. Babel vooral is ook in hun oog een bij uitstek heilige stad, en hun wraakzucht moet wel tot het uiterste getergd zijn, voordat zij haar aan plundering en verwoesting prijs geven. Een andere babylonische stad, Dêri, wier juiste ligging niet bekend is, doch nabij de elamietische grenzen

moet gezocht worden, „de stad van Anu”, zooals zij heet, waar onder anderen een slangengodheid (*Sêru*) vereerd werd, schijnen beide stammen eveneens als heilig beschouwd te hebben ¹⁾, kortom, weinig meer dan hun talen loopen ook hun godsdiensten uiteen.

Het verschil bestaat hoofdzakelijk, behalve in 't reeds genoemde, daarin, dat Babel voorgaat en Assur volgt. Het eerste geeft in den godsdienst den toon aan. Wijzigingen daar in de rangschikking der goden of in den eerdienst aangebracht, dringen eerst later in Assyrië door. Zoo telt Tiglatpilesar I aan 't hoofd zijner Annalen slechts een zevental voornaamste goden, al kende en vereerde hij er meer; zijn tijdgenoot Marudukidinahi, de koning van Babel, heeft reeds twaalf hoofdgoden, en dat het getal hier de hoofdzaak is blijkt daaruit, dat de namen der goden niet in al zijn opschriften overeenstemmen en naar willekeur gerangschikt zijn. Eerst lang daarna, onder Ašurnasirpal en zijn zoon Salmanassar II, treffen wij hetzelfde twaalfstal groote goden ook in Assyrië aan, eveneens zonder vaste rangschikking. De god Assur staat aan 't hoofd, doch wordt niet meegerekend.

Ook de vereering van Maruduk, die, zooals bleek, reeds ten tijde van Hammurabi en waarschijnlijk al vóór hem, de hoofdgod van Babel was, en van Nabû, die op de lijsten van Marudukidinahi, doch meestal op de laatste plaats, voorkomt, schijnt eerst veel later tot Assyrië te zijn doorgedrongen. Namen van personen, met die dezer goden saamgesteld, vindt men daar, althans onder de hooge ambtenaars, niet vóór de 8e eeuw v. C., ofschoon zij reeds ten minste een eeuw vroeger ook daar onder de hoofdgoden gerekend werden. Eindelijk is ook de heilige letterkunde zoo goed als geheel van babylonischen oorsprong. Wat men daarvan in de boekerijen der assyrische paleizen gevonden

¹⁾Zie de oorkonde van Nebukadrezar I (1125 v. C.), col. I, 14, en II, 49.

heeft, is, op weinige uitzonderingen na, afschrift van babylonische origineelen. Kortom, al speelde nu Assur de hoofdrol op het wereldtooneel en Babel niet langer, in godsdienst en beschaving behield het laatste den voorrang en stond het eerste daartoe in ongeveer dezelfde verhouding als het wereldbeheerschende Rome tot Griekenland in de eeuwen van zijn verval.

2. DE GOD AŠUR.

Één god hadden de Assyriërs niet met de Babyloniërs gemeen, hun nationalen god Ašur. Indien hij somtijds werkelijk in Babel vereerd werd, wat nog zeer onzeker is, dan had hij dit alleen aan de tijdelijke overmacht van Assyrië te danken; inderdaad was hij er, in den vorm waarin hij thans voorkomt tenminste, een vreemdeling.

Was hij eenvoudig de eponymos van het volk, aldus naar de oudste rezidentie zijner vorsten, naar de stad Ašur genoemd? Terwijl sommigen dit beweren, houden anderen het tegendeel staande, en beweren dat de stad aan den god haar naam ontleende en de beteekenis, die zij als hoofdstad van een machtig rijk verkreeg, de verheffing van haar plaatselijken god tot den hoogste van alle ten gevolge had. Het laatste komt ook mij het waarschijnlijkst voor. Maar dan blijft de vraag, of hij een nieuwe schepping der Assyriërs, dan wel een oude, ook in Babel geëerde natuurgod was, onder anderen naam en in eenigszins gewijzigden vorm. Men heeft bewijzen meenen te vinden, dat hij niet anders was dan een bijzondere gestalte van den ouden maangod Sin als opperste der goden. Maar deze wordt toch steeds als afzonderlijke god nevens hem genoemd, en alleen in een latere, synkretistische periode met hem verwisseld. Veel aantrekkelijker is de gissing, dat hij dezelfde is als de god der kosmogonie An-šar, die daar de goden tegen Tiamat en haar helpers aanvoert. Ašur's oudste naam, Aušar, kan

daaruit verbasterd en later tot Ašur (Aššur) geworden zijn. Ook is het zeker, dat Ašur's naam dikwijls An-Šar geschreven wordt en dat de beteekenis van den laatsten naam: „het geheel des hemels”, „alles wat boven is” (*kiššat šamē*) met die van Ašur als hoogsten god zeer goed overeenstemt. Doch ook hiertegen zijn bedenkingen ingebracht ¹⁾. De zaak blijve vooreerst onbeslist. Opmerkelijk is, dat zoover mij bekend is, nergens van een beeld van Ašur wordt gesproken. De symbolische voorstelling, die men van hem gaf en die gewoonlijk voor een gewijzigde navolging van de gevleugelde zonnescijf (Hud) der Egyptenaars wordt gehouden, later ook door de Perzen voor hun Auramazda gebezigd, kan niet zeer oud zijn, maar bewijst, dat men hem onder de lichtgoden rangschikte.

Dit is zeker, in de assyrische periode was Ašur geen natuurgod meer in den ouden zin, maar de boven de natuur verheven Oppergod, niet alleen de vader en koning der goden, maar ook de Bêl zijns volks (zooals in den eigenaam Ašurbêlnišišu) en als zoodanig met Bêlit als zijn groote geliefde gemalin verbonden (Tiglplsr. I., Cyl. Col. IV, 34 s.), ook als de god van een steeds oorlogvoerend en jachtlievend volk krijgs- en jachtgod, doch niet in die mate als Nindar of Nergal. Voor Assyrië was hij de nationale god bij uitnemendheid, zoozeer, dat hij na den val van 't rijk geheel verdwijnt. Gelijk de Israëliet van de oorlogen van Jahve, zoo sprak de Assyriër van de oorlogen van Ašur. Hijzelf en zijn dochter, de krijgshaftige Ištar, togen mee in den strijd en onder den standaard die hem afbeeldde, staande in een kring op een of twee stieren, gereed om van den gespannen boog den pijl te schieten, werd elke

¹⁾ De gissing is van Jensen, *Z. f. Assyriologie*, I, 1 ff., en *Kosmologie*, S. 275. Vgl. daartegen Schrader, aangeh. *Zeits.* I, 209 ff. Ook Sayce, *Babylonian Religion*, p. 125 f. brengt Ašur met An-šar, Assôros in verband.

overwinning bevochten. Aan hem werd het beste van den buit gewijd; zelfs over de leeuwen door den koning op de jacht gedood giet hij een plengoffer tot Ašurs eere uit. Opstand tegen het rijk is opstand tegen den hoogen landsgod. In den oorlog geroofde goden worden wel teruggegeven, doch niet, dan nadat ze met zijn glorie beschreven zijn. Uitbreiding van het rijk is uitbreiding van zijn heerschappij. Hem zweert men trouw en op het breken van dien eed volgde een felle wraak. En meermalen komt voor dat in een onderworpen gewest de godsdienstige vereering van god Ašur door den veroveraar wordt ingevoerd.

De godsdienst der Assyriërs, hoewel niet meer dan een schakeering van dien der Babyloniërs, was dus inderdaad monarchaler dan deze. Weliswaar was Maruduk voor het volk van Babel evenzeer de nationale god en zijn tempel de heiligste des rijk, maar men kon nooit vergeten, dat hij in de hierarchie der goden niet de hoogste plaats innam. In een welbekende, zeker uit Babel afkomstige, godenlijst volgt hij eerst op de twee hoogste triaden, en in zijn eigen tempel had zijn vader Êa een heiligdom. Ašur staat onveranderlijk en onbetwist aan het hoofd der goden en van zijn vader of moeder wordt nooit gesproken. Ook is er van hem geen mythe bekend. Twee oorzaken hebben zeker tot die hooger ontwikkeling van den assyrischen godsdienst meêgewerkt: vooreerst de grootere eenheid van het assyrische dan van het babylonische rijk, ten andere de zuiverder semietische volksaard der Assyriërs. Het was een belangrijke schrede vooruit; maar, ofschoon de hoogste en zelfs in zijn wezen een andere god dan de natuurgoden, aan wier hoofd hij stond, de eenige god is Ašur toch nooit geworden en bij de eenige, zeer bescheiden poging tot monotheïsme, die, zooals straks zal blijken, in Assyrië wordt aangewend, is het een andere en wel een babylonische god, dien men tot deze waardigheid tracht te verheffen.

3. RAMMÂN EN NABÛ.

Eerst in deze periode komen Rammân en Nabû onder de groote goden in Assyrië en Babylonië voor. Eerstgenoemde behoorde tot de oudste godheden van Assyrië, want in den hoofdtempel van de stad Assur was hij reeds omstreeks 1850 v. C. en misschien al vroeger met Anu, als zijn geliefde zoon, verbonden en de stichter van dien tempel of zijn herbouwer noemde zijn zoon naar dezen god. Veel later eerst, tegen het einde der 13^e eeuw, komen koningsnamen met den naam Rammân saamgesteld in Babel voor en blijven daar zeldzaam. Wij zagen, dat AgumKakrimê, die veel vroeger regeerde, hem nog niet onder de hoofdgoden vermeldt, daar waar dit kon verwacht worden. Dit leidt tot het vermoeden, dat hij oorspronkelijk tot het Noorden behoorde en aan Babel vreemd was, al werd hij daar met den ouden sumerischen stormgod Martu vereenzelvigd. Martu is de god van 't Westen, dat ook zoo genoemd werd, en daar Rammân onder verschillende namen een der voor naamste goden van Aramea was en Arameërs nog in de 14^e eeuw v. C. tot diep in Assyrië woonden en eerst daarna naar 't westen en zuiden gedreven werden, ligt het vermoeden voor de hand, dat wij hier een arameeschen god hebben, eerst door de Assyriërs en later door de Babyloniërs in hun pantheon opgenomen. Marudukidinali, de koning van Babel, tijdgenoot van Tiglatpilesar I en van diens opvolger (eind der 12^e eeuw), roofde een beeld van dezen god en zijn gade Šala uit de overigens onbekende assyrische stad Êkalate (de paleizenstad?), dat eerst na 418 jaren door Sinacherib naar Assyrië werd teruggevoerd.

Rammân, wiens naam in Babylonië zelve als „de bruller, de donderaar” werd opgevat ¹⁾, werd daar, gelijk in Aram,

¹⁾ Jensen, *Kosmologie*, S. 148, herinnert aan V R. 46, 44 a. b., waar Rammân's sumerische bijnaam *Nu-muš-da* door *šagimu*, „de bruller”,

ook Addu (Hadad) en Barku of Birku, „bliksemgod” genoemd, en is de god van al de verschijnselen van den dampkring, wind, storm, slagregen, donder en bliksem, en daar deze verschijnselen zoowel geducht als gewenscht worden, nu verwoestend, dan weldadig werken, is hij evenzeer een vreeselijke god, voor wiens toorn men siddert, als een god van vruchtbaarheid, wiens zegeningen men afsmeekt en dankbaar gedenkt. Het laatste stond bij de Babyloniërs op den voorgrond, ofschoon zij hem ook in zijn grimmigheid kennen; bij de Assyriërs is 't omgekeerde het geval en zelfs is tot nog toe geen assyrische tekst vóór Sargon II bekend, die van Rammân als den zegevierenden god gewag maakt. Šâla, Rammân's gade, wordt zeer geëerd en zal wel een moedergodin zijn geweest, waarschijnlijk met de aarde verbonden, maar omtrent haar beteekenis verkeerden wij nog geheel in 't onzekere.

Uit welken natuurgod de beroemde Nabû, die te Borsippa zijn hoofdzetel had, gesproken is, kan, met de gegevens, die wij nu bezitten, in 't geheel niet bepaald worden. Al wat wij weten is, dat hem het langworden van 't graan wordt toegeschreven. Misschien was hij oorspronkelijk niets anders dan Maruduk zelf als profeet of orakelgod (*nabû*) en dus god der openbaring (*ilu tašmêti*), die, toen hij tot een zelfstandig god verheven was, gelijk dat meermalen voorkomt, als zijn zoon werd beschouwd. Als profeet vertoonde hij zich in de morgenster Mercurius, gelijk Maruduk in de planeet Jupiter. Wat laatstgenoemde oudtijds tegenover Êa was, dat werd Nabû thans in betrekking tot hem, „de echte zoon, de hoogste dienaar of bode, de geliefde overwinnaar”. Maar vooral moest hij, als de god die den wil des aller-

verklaard wordt. De afleiding van een der wortels *r'm* of *rum* schijnt dus boven die van den wortel *rm* de voorkeur te verdienen. Sayce, *Hibb. Lect.*, p. 205, houdt de verklaring van Rimmon als granaatappel terecht voor een mislukte etymologie.

hoogsten openbaart, de aangewezen beschermer zijn van hen, die op aarde de tolken dier openbaring waren, de priesters en profeten. Dat was hij ook inderdaad, hij, de wijze, die de ooren opende en de schrijfkunst aan de menschen geleerd had, zoozeer, dat zijn ideogram als zoon van Maruduk ook ter aanduiding van een schriftgeleerde diende. Een ander ideogram, waarmee zijn naam zeer dikwijls geschreven wordt (*an-pa* = *ilu hatti*) kan zoowel god van de schrijfstift of griffel als god van den scepter beduiden. Met opzet liet men beide verklaringen gelden en noemde men Nabû niet slechts den god van 't schrift, maar noemde zijn tempel: „Huis van den scepter der wereld” en verzekerde, dat hij het is, „die den scepter der regeering geeft tot besturen van alle landen” ¹⁾. De koning heersche en bevele, maar aan de geestelijkheid heeft hij zijn scepter te danken en wee hem, zoo hij dit vergeet! Wij zien den dienst van Nabû, misschien wel met de macht der priesterschap, steeds toenemen, bepaaldelijk in Assyrië, en juist naarmate de macht der koningen afneemt. Zelfs waagt men ten laatste een poging om hem tot eenig waren God te verheffen. Het was in 807 v. C. onder de regeering van Rammânnirari III, een vorst aan wiens hof de koningin Sammuramât, waarschijnlijk zijn moeder en een babylonische prinses, den toon aangaf. Toen werd te Kalach een nieuwe prachtige tempel voor Nabû gesticht en de god daar plechtig binnengeleid. Tegelijk wijdde de stadhouder van Kalach en andere gewesten, ter eere van zijn koning en koningin, wier beschermer Nabû was, acht standbeelden van dien god met een opschrift, waarin hij er op aandringt op dezen god alleen en op geen andere zijn vertrouwen te vestigen. Dat dit doel niet bereikt werd, liet zich verwachten. Maar wel werd van dien tijd af de Nabû van Borsippa — want deze was het, zooals uit de opschriften blijkt — met grooten ijver ook in Assyrië

¹⁾ I R. 61, col. IV, 18 sq.

gediend. Ook blijft, al droeg zij niet de vrucht die men verwachtte, de poging van de koningin en haar dienaar merkwaardig, als een voorbeeld van propaganda in een natuurgodsdienst en in zoo ouden tijd.

4. DE GODSDIENST ONDER DE SARGONIDEN.

Onder de opvolgers van den straksgenoemden Rammân-nirari III ging het assyrische rijk steeds achteruit en ten laatste ging het sinds eeuwen heerschende koningshuis, onmachtig om de zich voortdurend herhalende opstanden te dempen, te gronde. Maar met de heerschappij van Assur was het nog lang niet ten einde; integendeel, zij zou in de anderhalve eeuw, die nu volgde (745—606), het toppunt van haar bloei en uitbreiding eerst bereiken. Den grond daartoe legde een machtig veldoverste, Pulu, een man van vorstelijk geslacht, doch die zich wederrechtelijk van den troon meester maakte en als koning den roemrijken naam van Tukulti-pal-ê-šarra (Tiglatpilesar III) aannam. Toen nu ook aan de babylonische dynastie (741) een einde gemaakt en zij door een chaldeesch vorst Ukin-zir was vervangen, gelukte het den assyrischen koning dezen te verslaan en zich op den troon van Babel te zetten, waarop ook zijn zoon Ululai, als koning Šulman-ašaridu (Salmanassar IV), zich nog vijf jaren handhaafde. Toen echter werd deze in het oog der Assyriërs onwettige dynastie, door een vorst, die waarschijnlijk tot een tak van 't oude koningshuis behoorde en die zich Sargon (Šarru-kênu, de echte koning) noemde, omvergeworpen. Van nu aan, terwijl zich onder hem en zijn opvolgers de assyrische oppermacht steeds verder oost-, noord- en vooral westwaarts uitbreidt, is het een bestendige worsteling om het bezit van Babel, tusschen de assyrische en de chaldeesche koningen der zeekust, vooral die uit het machtige huis Jakîn. De Babyloniërs zoeken dan bij den eenen, dan bij den anderen steun, maar als zij

kunnen, maken zij zich geheel onafhankelijk. Doorgaans echter worden zij toch door een assyrischen koning of onderkoning geregeerd.

Het gevolg van dezen nauweren staatkundigen band was geen onderdrukking van den godsdienst van Babel en oplegging van den assyrischen; veeleer was het een inniger samensmelten tusschen beide. Opmerking verdient, dat niet alleen de Chaldeërs, blijkens de namen die zij dragen, veeleers der zelfde goden als de Babyloniërs, maar ook de Assyriërs, die althans een anderen hoofdgod hadden en door de oproerigheid der Babyloniërs zeer getergd waren, de goden van Babel en hun tempels niet slechts spaarden, maar er ook bijzondere hulde en zorg aan wijdden. Zij volgden daarin het voorbeeld der vroegere assyrische koningen, die 'tzelfde deden zoo dikwijls een krijgstoct naar het zuiden hen met Babel in aanraking of althans in de nabijheid der heilige stad bracht. Tiglatpilesar III vermeldt niet slechts de offers die hij herhaaldelijk bracht aan de goden van Babylonië en vooral van de hoofdstad, waaronder ditmaal, merkwaardig genoeg, ook Ašur en Šeru'a voorkomen, maar dat hij ook de hoogste wijding der koningen van Babel, door het „grijpen der handen van Bēl (Maruduk)” ontving. In denzelfden geest handelden Sargon, toen hij den Chaldeër Maruduk-bal-iddinna II, na een twaalfjarige regeering, had verdreven, Ašur-ahi-iddinna (Esarhaddon), zijn kleinzoon, die tijdelijk in Babel rezideerde en de stad bijzonder begunstigde, en zelfs Ašurbanipal (Sardanapalos), niet alleen toen zijn broeder, de onderkoning Šamaš-šum-ukin hem nog gehoorzaamde, maar ook nadat hij den geweldigen opstand in alle deelen des rijks, aan wier hoofd deze zich gesteld had, gedempt en de stad Babel na hardnekkigen strijd had moeten innemen. Wel werd de stad getuchtigd, maar de goden en hun heiligdommen werden geëerbiedigd en de laatste hersteld. Alleen de doldriftige en wraakzuchtige Sin-ahi-irba (Sinacherib, Sanherib) wist zijn

woede niet te betengelen. Hij maakte het ongehoorzame Babel, dat gedurig afviel of de regeering in handen van hem vijandige vorsten legde, met den grond gelijk, slechte paleizen en tempels, doorstak de dijken en veranderde zoo de plaats, waar „de stad der gerechtigheid” (*êr kitêni*), „de woning des levens” (*šubat balati*) gestaan had, in een moeras. De goden zelf, niet alleen de voor eeuwen uit Assur geroofde, maar ook die van Babel voerde hij mee naar zijn land. Van de ergernis, die deze gruweldaad zonder twijfel bij velen verwekte, is de naklank niet tot ons gekomen. In een despotischen staat als Assyrië kon zij zich niet openlijk lucht geven. De babylonische kroniekschrijver schaamt zich de vernedering der hoofdstad te vermelden en zegt alleen, dat nu acht jaren lang geen koning in Babylon regeerde. In de officiële stukken wordt zij verbloemd en de tuchting van Babel toegeschreven aan den toorn van Maruduk, omdat de babylonische koning Mušêzib-Maruduk de hulp van den koning van Elam voor geld uit den tempelschat gekocht had. Maar nauwelijks was de tiran door een zijner zonen vermoord, en had zijn geliefde zoon Ašurahiddin (Esarhaddon) den opstand gedempt, den moordenaar bestraft en de regeering aanvaard, of hij haastte zich de heilige stad en haar tempels te herbouwen. In persoon leidt hij het werk, gedekt met de *kudur*, het gewijde hoofddeksel des konings als tempel-bouwheer. Te midden van het werk, waarvan herhaalde krijgstochten, ten laatste naar Egypte, hem aftrokken, verraste hem de dood, en eerst onder de regeering zijner zonen, den opperkoning Ašurbanipal en den babylonischen onderkoning Šamaššumukin, deden de naar Assyrië weggevoerde goden hun plechtige intrede in hun tempels te Babel. Na het eindigen van den broederkrijg heeft de assyrische koning zich beijverd de heiligdommen te Babel en Borsippa te versieren, vooral de tempels Ê-sagila en Ê-zida, aan welken laatste hij o. a. vier zilveren stieren wijdde.

In Assyrië bleven Sargon en zijn volgers al de goden

van het pantheon, ook de jongere babylonische, vereeren. In zijn nieuwe versterkte zomer-rezidentie Dûr-Šarukin bouwt Sargon, naast andere, ook een tempel voor Nabû, en als hij daar krijgsgevangenen van allerlei taal en landaard als inwoners gevestigd heeft, stelt hij wijzen en schriftgeleerden aan, om hun „de vreeze Gods en des konings” in te scherpen. Dat de eeuwig oorlogvoerende Assyriërs vooral krijgsgoden zouden aanbidden, laat zich denken. Bijzonder zochten zij, nevens die van Ašur, Nindar, Nergal, de bescherming van de strenge gewapende Ištar van Arbela (Arba'il). Zij trekt met hen meê ten strijde, verschijnt hun in den droom, spreekt hun moed in bij 't gevaar en verzekert hen van de overwinning. En als Esarhaddon tegen zijn oproerigen broeder te velde trekt, spreken profetessen en een profeet uit de tempelschool van Arbela hem moed in, in een reeks van orakels, die nog bewaard zijn gebleven.

De Sargoniden zijn in de letterkunde, vooral in de godsdienstige, vlijtiger dan hun voorgangers bij de Babyloniërs ter schole gegaan. Tal van heilige teksten hebben zij doen afschrijven en in de bibliotheek of het archief van hun paleis bewaard. In de oorkonden van hun eigen tafel-schrijvers afkomstig, die van grooten vooruitgang in stijl en samenstelling getuigen, treft ons een sterke neiging tot synkretisme, vermenging en samensmelting van verschillende godengestalten. De hoofdgoden worden nauwlijks meer van elkaar onderscheiden. In eenzelfde perikoop van een van Ašurbanipal's inscripties heet Ištar dochter van elk der goden van de hoogste triade en van Ašur; met andere woorden, men gebruikte naar willekeur, als stijlversiering, de namen van al deze goden, als gelijk van beteekenis, om den hoogste aan te duiden. Aan Nusku worden in één volzin Anu, de oude Bel, Apšu en Maruduk als vader toegekend, waaruit blijkt, dat ze voor den schrijver geen *numina* meer, maar enkel *nomina* waren ¹⁾. De verwarring van Anu met Nindar

¹⁾ Zie dit en nog andere voorbeelden bij Jensen, *Kosmologie*, S. 273.

en Sin heugt misschien al van vroeger, maar in een hymne uit den tijd van Ašurbanipal heet het, dat Anu het leven van Ašur, den vader der goden, bezit, en wordt Nabû tot bode gemaakt van An-šar, waarmee hier zeker wel Ašur bedoeld wordt ¹⁾). Deze verwarring in het overgeleverde, nauwkeurig gerangschikte godenstelsel, voor den officiëelen godsdienst een bewijs van verval, is één bewijs van vooruitgang in 't godsdienstig denken en de openbaring van hooger religieuze behoefte.

¹⁾ De hymne (Brit. Mus. K, 100) is nog onuitgegeven, maar vertaald door Sayce, *Hibb. Lect.*, p. 127 f., note 3.

VIJFDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST IN HET NIEUW-BABYLONISCHE RIJK.

1. NEBUKADREZAR DE GROOTE.

Nineve lag in puin, het Assyrische rijk bestond niet meer. Voordat het echter onder de herhaalde aanvallen der Meders bezweek, had een Chaldeesch ¹⁾ veldoverste, Nabopolassar (Nabûpaluṣur), van dat verval der monarchie na den dood van Ašurbanipal gebruik gemaakt, om zich op den troon van Babel te verheffen en door een huwelijk van zijn zoon Nebukadrezar (Nabûkudurusuṣur) met een medische prinses, zich van den gevaarlijken oostelijken nabuur als bondgenoot te verzekeren. Deze nam wel het eigenlijke Assyrië en al de noordelijke bezittingen tot aan den Halys in Klein-Azië in beslag, maar liet den Chaldeër vrij, al de zuidelijke win-
gewesten der gevallen monarchie, tot aan de Middellandsche zee bij zijn rijk te voegen. Dit nieuw-babylonische, eigenlijk Chaldeesche rijk is de laatste, korte opflikking van Babels macht en glorie geweest.

De koning, die deze ten toppunt voerde, was de groote zoon van Nabopolassar, Nebukadrezar II, die reeds bij het leven zijns vaders aan 't hoofd des legers geplaatst, de Egyptenaren versloeg, en nadat hij hem was opgevolgd, in

¹⁾ Zie daarover H. Winckler, *Untersuchungen zur altorientalischen Geschichte*, S. 60 ff. en mijne *Babylon-assyr. Geschichte*, S. 421 f.

zijn langdurige regeering met vaste hand voortbouwde op de grondslagen door Nabopolassar gelegd. Aan hetgeen hij voor Babel deed, hechtte hijzelf het meest. Van elders weten wij eenige bijzonderheden van zijn zegevierende krijgstochten; alleen een zeer geschonden Annalenfragment verhaalt, hoe zijn overwinnend leger in Egypte tot aan de watervallen van den Nijl doordrong. In de andere, vrij talrijke opschriften, die van hem bewaard bleven, maakt hij er slechts terloops melding van, om er zijn god voor te danken. Daar zelfs, waar men allereerst de verkondiging van zijn krijgsroem zou verwachten, in de inscripties, die hij in 's vijands land op de rotsen bij den Nahr-el-keïb en bij den Wadi Brissa liet beitelen, maakt hij daarvan niet of nauwelijks gewag, maar verhaalt hij uitvoerig, wat hij te Babel tot verheerlijking van Maruduk en Nabû gedaan heeft. Hij schept geen behagen in de weidsche titels, die vroegere heerschers en ook nog de Assyriërs bezigden; „koning van Babel” was de eenige, waarbij alleen nog hoogepriesterlijke waardigheden gevoegd worden, en de vurige vereering, die zoowel zijn vader als hijzelf voor de twee genoemde goden koesterden, deed hen, in strijd met de gewoonte hunner voorgangers, die meestal elders zetelden, te Babel zelf hun residentie vestigen en hun paleis bouwen in de onmiddellijke nabijheid van dat van Maruduk.

Wel maakte die vurige aanbidding van den grooten Bel van Babel en dien van Borsippa noch Nabopolassar, noch Nebukadrezar uitsluitend tegenover de andere eerdiensten der hoofdstad of van de andere steden des rijks. Integendeel, overal hebben zij de vervallen tempels hersteld, te Sippar, Larsa, Ur en elders. Maar de voornaamste zorg werd toch aan de vele heilighdommen van Babel en Borsippa besteed; Nebukadrezar somt er, behalve de twee hoofdtempels, niet minder dan tien te Babel en zes te Borsippa op. Aan den bouw van het Huis van den hoeksteen van hemel en aarde, de zijkurāt of toren van den grooten Maruduk-tempel Ê-sagila

te Babel, nam, gelijk dat reeds Esarhaddon gedaan had, de koning Nabopolassar met zijn beide zonen, Nebukadrezar en Nabûšu(m)lisir zelf deel. Hijzelf droeg baksteen en kalk op het hoofd, zijn eerstgeborene deed hetzelfde als een gewoon werkman en de jongste der twee kruide den wagen. Natuurlijk was dit niet meer dan een openings-ceremonie van 't werk, en de koning sprak daarbij den zegen uit. Maar er blijkt uit, hoe heilig dit werk werd geacht. Zonder twijfel heeft Nebukadrezar, toen hij koning was, hetzelfde gedaan. Hem gelukte het den bouw zoowel van Ê-sagila als van Ê-zida te voltooiën en zijn voornaamste opschrift, vergeleken met een anderen tekst, geeft gelegenheid de inrichting van een babylonischen hoofdtempel eenigszins te leeren kennen ¹⁾.

Die tempel bestond uit verscheiden gebouwen, door één of meer voorhoven omsloten, want zij waren niet als in Egypte in een opvolgende reeks gerangschikt, maar de grootere omvatten de kleinere en in het midden bevond zich de eigenlijke tempel met zijn voornaamste heiligdommen. Het middelpunt werd ingenomen door de straks genoemde zikurat, een toren in terrassen verdeeld, zooals bij een hoofdtempel behoorde, doch zooals elke stad er niet meer dan één bezat. Het aantal verdiepingen verschilde tusschen twee en zeven; zoowel die te Babel als te Borsippa hadden er zeven. Zijn de cijfers, die Smith opgeeft, juist, dan namen de terrassen in lengte en breedte van den voet naar den top vrij regelmatig af, maar waren de hoogteverschillen

¹⁾ Vgl. hierbij mijne „Bemerkungen über Ê-sagila in Babel und Ê-zida in Borsippa, zur Zeit Neb. II”, in *Zeits. f. Assyriol.* II, 1887, S. 179 ff. Uitvoeriger in de werken der K. Akad. van Wetensch., Afd. Letterk. III. III. 1886, pag. 103 vgg. Daarna verscheen in een Appendix van A. H. Sayce's *Hibbert Lectures*, p. 437 ff. Smith's vertaling van een door hem gevonden beschrijving van den hoofdtempel, die mijn opmerkingen grootendeels bevestigt. Een groote vergissing daarin wijst Jensen aan, *Kosmologie*, S. 492 vgg.

van geheel anderen aard ¹⁾. Aan den voet des torens was het hoofdheiligdom des tempels, de *pâpâha* van den Heer der goden Maruduk, die den naam *Ê-kua* (huis der rust of huis der bezwering?) droeg, waarschijnlijk in de nabijheid daarvan, doch met eene der poorten verbonden, *Kâ-hilibu*, het heiligdom van Maruduks gade Zarpanitu, aan een andere zijde, doch ook bij eene poort een *Ê-zida*, dat is een heiligdom voor den zoongod Nabû, en weder aan een andere zijde een kapel voor den vader des hoofdgods, *Êa*. Volgens Smith behoorde bij deze laatste nog een kapel voor Nusku, bij die voor Nabû eene voor Tasmêtu, zijn gade, en eindelijk nog een tempel voor Anu en Bêl. Men had dus hier, behalve den god aan wien het gansche tempelpaleis behoorde en zijn gezin, de drie hoofdgoden, en, omdat Maruduk en Nabû beiden hier een te voornamen plaats innamen om als bode van *Êa* dienst te doen, gaf men dezen den bode van Bêl, Nusku, daarvoor in de plaats. Het allerheiligste van den geheelen tempel, de *parakku*, niet een kamer, maar een kleiner voorwerp, geheel van zilver, door Nebukadrezar met goud en ander sieraad overtoegen, stond in 't allerheiligste, dat den naam droeg van „glanzende woning, plaats der lotsbestemmende goden”, en was of een soort van gewijde ark of een troonzetel, waarop Maruduk ten tijde van het groote nieuwjaarsfeest nederdaalde en omringd van al de andere goden het lot des konings en des rijks bepaalde. Waarschijnlijk werd dit voorwerp, wanneer de god zijn tempel verliet, geplaatst op het gewijde schip, dat naar Maruduks tempel „Schip van *Kua*” heette en eveneens met veel kostbaarheden versierd was.

Naar alle waarschijnlijkheid maakte *Ê-sagila* een deel uit van het koninklijk hof, evenals de hoofdtempel van de

¹⁾ De zeven verdiepingen, van beneden naar boven gerekend, hadden dan de volgende afmetingen: $110 + 60 + 20 + 20 + 20 + 20 + 50 = 300 =$ de lengte en breedte der basis.

nieuwe stad van Sargon binnen de wallen van 't paleis lag. Zeker grensde de babylonische tempel onmiddellijk aan het paleis van Nabopolassar en zijn zoon. Een heilige straat verbond hem met de hoofdstraat van Babel, en ook deze hadden de beide koningen verbeterd en opgehoogd, om des te beter geschikt te zijn voor de processies, die bij hooge feesten gehouden werden. Dan ontmoetten de hoofdgod van Babel en die van Borsippa, elk in zijn gewijde boot, elkander en vergezelde zeker de zoon den vader voor een tijd naar Ê-sagila.

De groote tempel van den god-zoon Nabû te Borsippa heette, evenals zijn heiligdom in Ê-sagila, Ê-zida, misschien het „Huis van den waren (zoon)” ¹⁾, en was, hoewel kleiner dan die van Maruduk, op dezelfde wijze ingericht. Om den toren van zeven verdiepingen, „het Huis van de zeven afdeelingen van hemel en aarde”, waren ook verschillende heiligdommen geschaard, waarvan die aan Nabû en Nanâ gewijd de voornaamste waren. De toren was in Nebukadrezar's tijd door regen en onweder en door lange verwaarloozing zeer bouwvallig geworden en moest bijna geheel worden herbouwd, een werk, waardoor hij hoopte zich de voorspraak van den Middelaar bij zijnen vader Maruduk te verwerven.

Dit wezenlijk twee-eenig godenpaar was, althans voor Nebukadrezar, het eigenlijk voorwerp zijner aanbidding. Als koning kon hij aan de goden der verschillende gewesten, reeds sedert eeuwen in een pantheon verbonden, zijn hulde, aan hun voorname tempels in de aloude heilige steden en aan hun vele heiligdommen in de metropolis zijn zorg niet onthouden. De godsdienst des volks en des rijks was en bleef polytheïstisch; daaraan kon noch wilde hij iets veranderen. Maar schoon niet in theorie, in de praktijk was

¹⁾ Winckler in Schrader's *Keilinschriftl. Bibliothek*, III, 2, S. 35: „das gesetzliche Haus”.

Maruduk zijn eigen, eenige god en vereerde hij Nabû als zijn zoon en openbaring. Uitdrukkelijk betuigt hij, dat hij de goden en godinnen vreest, om den wil van hun beider geëerden naam. Maruduk is de god die hem geschapen en die hem liefheeft, in wiens dienst hij zijn overwinningen bevocht, de ongehoorzamen onderwierp en het land regeerde. Vurig smeekt hij hem, dat hij in zijne genade, die hij over allen uitstrekt, zijn hooge heerschappij doe liefhebben, de vrees voor zijne godheid in zijn hart legge en hem alles schenke wat hem, den god, welgevallig is.

Vergelijkt men de gebeden van Nebukadrezar met die zijner voorgangers, ook op den troon van Assyrië, dan is niet te miskennen, dat zij deze in zuiverheid en verhevenheid verre overtreffen. Een inniger en dieper vroomheid spreekt er uit, die van ontwikkeling van 't godsdienstig bewustzijn getuigt.

2. DE ONDERGANG VAN HET CHALDEESCHE RIJK.

Na den dood van Nebukadrezar en de zeer korte regeering van zijn zoon Amil-Maruduk (Evil-Merodach) werd de troon ingenomen door den moordenaar van dezen laatste, Nergal-šar-ušur (Neriglissar), den afstammeling van een babylonischen prins, die daarop recht liet gelden als schoonzoon van Nebukadrezar ¹⁾. Het schijnt dat hij in de godsdienstige politiek geen andere richting volgde dan zijn schoonvader. Althans de instandhouding en verfraaiing der groote tempels van Babel en Borsippa gingen ook hem ter harte en zelfs schijnt hij Ê-sagila bijzonder te hebben begunstigd.

Een nieuwe omwenteling bracht de regeering in handen van een anderen rijksgröote uit Babel, Nabû-nâ'id (Nabone-

¹⁾ De meening, dat hij een koningszoon was, ook door mij *Babylon. assyr. Geschichte*, S. 457 u. 465 nog voorgestaan, rust op een verkeerde lezing van den tekst. Zie Winckler, *Untersuchungen*, S. 46.

dos), onder wien het eens zoo roemvolle rijk ten ondergang neigde. Hij was een vroom, maar zwak koning, in zijn vroomheid zelve bekrompen en schroomvallig. Hij berispt in zijn voorgangers, dat zij bij 't herstellen der tempels zoo lichtzinnig te werk gingen en, wanneer zij den ouden grondsteen met de stichtingsoorkonde niet vonden, het heiligdom herbouwden op een plaats, die misschien de van ouds gewijde niet was. Hij doet anders; geen moeite of kosten ontziet hij om den grond in wijden omtrek en tot op groote diepte te ontgraven; en meer dan eens ziet hij zijn ijver schitterend bekroond. Oorkonden van oude koningen, als Naram-Sin en Šagašaltiburiyaš, komen aan het licht. Dat is zijn grootste blijdschap. Dan bouwt hij tempels in de oude beroemde hoofdsteden Sippar-Agađe, Larsa, Ur, later, op goddelijk bevel in een droom hem gegeven, te Harrân. Te onrechte heeft men gemeend, dat zijn doel was, de dreigende onheilen van zijn rijk af te weren door herstelling van den dienst van den alouden hoofdgod van 't rijk van Ur, Sin, en dat hij daarvoor den dienst van Maruduk verwaarloosde. Voor den dienst van Šamaš en Anunit althans heeft hij niet minder geijverd en in de eerste jaren zijner regeering ten minste erkende hij Maruduk als zijn hoofdgod en was Babel zijn residentie. Maar in de latere jaren werd het anders. Toen, terwijl zijn zoon, misschien wel dezelfde Bêl-šar-ušur (Belšazar) die vroeger te Ur schijnt gezeteld te hebben en in de joodsche overlevering de laatste koning van Babel geworden is, zich aan 't hoofd van het leger te Sippar bevond, sloot de koning zich op in de stad Têma en begon den dienst van Maruduk te verwaarlozen. Ofschoon men voortging in Ê-sagila en Ê-zida offers te slachten om de goddelijke bescherming af te smeeken (*ki salmu*), het groote feest van den aanvang des jaars werd niet meer gevierd, Nabû werd niet naar Babel gevoerd, Maruduk ging niet uit hem te ontmoet en de koning vertoonde zich niet in de hoofdstad. Zoo bleef het, ook nadat de jonge perzische

veroveraar Cyrus bij Arbela den Tigris was overgetrokken en een klein koninkrijk aan de grenzen van Nabonedos' gebied had veroverd, tot het zestiende of zeventiende regeeringsjaar van dezen laatste. Toen werd eindelijk weer een feest tot redding gevierd, waarbij Bel-Maruduk zijn woning verliet, maar tegelijk werden allerlei goden van de steden in Babylonië uit hun heiligdommen naar de hoofdstad gevoerd. Niets mocht baten. Een enkele veldslag besliste over het lot der oude monarchie; het leger onder aanvoering van 's konings zoon werd door de Perzen geslagen, en toen nu tengevolge daarvan een opstand uitbrak en Sippar zonder strijd door Cyrus werd ingenomen, was ook Babel spoedig in zijn macht en Nabonedos zijn gevangene.

Wat Nabûná'id bewogen heeft tot zulk een veranderde houding tegen den Heer der goden, den eigenlijken nationalen god van Babylonië, blijft ons duister. Reeds een jaar nadat Astyages door Cyrus verslagen en deze dus koning van Medië geworden was, week de babylonische koning uit Babel en hield het groote feest daar op; en toch is dit het jaar, waarin hij op bevel van Maruduk zelven den Sintempel van Harrân herbouwt. Maar zeker is, dat hij daardoor de machtige priesterschap van Babel en ook zijn volk van zich vervreemde, en dat hem zoowel de staking van het Nisan-feest als de invoering der plaatselijke goden in Šuana, de heilige wijk van Babel, als een groote zonde werd toegerekend. Daarom werd Cyrus niet enkel als een rechtvaardig koning, als hersteller van orde en vrede, maar ook als de door Maruduk zelven geroepen redder en de vernieuwer van den nationalen eerdienst met blijdschap ingehaald. Hij haast zich de goden, die naar Babel gebracht waren, naar hunne zetels terug te voeren en hun tempels weer in goeden staat te brengen, en zoover wij uit een geschonden plaats kunnen opmaken, heeft hij zelfs zijn zoon Kambyzes in een tempel van Nabû tot koning doen wijden.

3. VERBREIDING VAN DEN BABYLONISCH-ASSYRISCHEN GODSDIENST.

De godsdienst der Babyloniers en Assyriërs behoort, evenmin als de meeste oude godsdiensten tot die, welke men zendingsgodsdiensten genoemd heeft; zij werd niet aan andere volken als een nieuwe heilsleer gepredikt. Toch hebben haar godsdienstige overleveringen en symbolen zich bij andere natiën verbreid en hebben deze verscheidene eerdiensten en godheden van Babel en Assur overgenomen. Van opzettelijke propaganda is dit in den regel niet het gevolg geweest en betrekkelijk zelden wordt de vereering van den hoofdgod der veroveraars aan de overwonnen volken opgelegd. Maar het overwicht der babylonische beschaving, de glans der babylonisch-assyrische heerschappij, de aloude heiligheid van Babel, spoorden velen tot navolging ook in 't godsdienstige aan, en deden hen verwachten, dat de goden van zulk een machtig volk niet te vergeefs konden worden gediend. Hoe Nanâ van Uruk door de Elamieten geroofd en eenwenlang gediend werd, vermeldden wij reeds. Later zullen wij zien, hoe die dienst van verscheiden ontwijfelbaar babylonische goden, zooals Tammuz (Dumuzi) en de groote Moeder der goden, door geheel West-Azië verbreid was. Of ook Ištar-Aštar daartoe behoorde, dan of zij een nog oudere godheid was, die de semietische volken sinds voorhistorischen tijd met elkander en misschien wel met de Egyptenaars gemeen hadden, moet vooreerst onbeslist blijven. De mythe en eerdienst, die haar met Tammuz in verbinding brengen, zijn zeker echt-babylonisch. Zelfs de Grieken verzekeren nog, dat de cultus van Aškelon van babylonischen oorsprong was.

Na de ontdekking der brieven van El-Amarna kan dit niet meer verwonderen. Deze brieven, door verbonden koningen en egyptische stadhouders in West-Azië aan twee

egyptische koningen der 18e dynastie gericht, en alle in min of meer gewijzigd babylonisch spijkerschrift en meestal in de babylonische taal geschreven, bewijzen, dat vóór de opperheerschappij van Egypte in die streken, Babel zijn gezag tot aan de Middellandsche Zee moet hebben uitgestrekt, zoodat taal en schrift dier voormalige suzerein nog nadat Egypte haar vervangen had, zelfs in 't verkeer met de nieuwe heerscheresse, de officiële bleven. En waar dit het geval is, kan de overneming van godsdienstige voorstellingen, traditiën en gebruiken nauwelijks achterblijven. Menige overeenkomst van de west-aziatische sage met die waarvan de babylonische oorsprong vaststaat, wordt daardoor voldoende verklaard.

En dit bleef zoo in latere tijden, eerst door bemiddeling van Assyrië, daarna weer rechtstreeks door babylonischen invloed. In de geschiedenis der godsdiensten van Kanaän, Fenicië, Arâm, Israël en Klein-Azië zullen wij daarvan de sporen vinden. Of de invloed van Babel's godsdienst zich vóór de perzische overheersching ook bij zijn oostelijke naburen, Meders, Perzen, Indiërs, heeft doen gevoelen, is een vraagstuk, dat nog niet met zekerheid kan worden opgelost. Wij zagen de eerste Achaemeniden Maruduk en de andere goden van Babel vereeren, en het zal ons blijken, dat onder de latere vorsten uit dat huis babylonische eerdiensten in den zarathustrischen godsdienst werden opgenomen.

Dit is zeker, eeuwen na den val van Babel leefde de oude godsdienst nog voort. Welke historische waarde ook aan 't verhaal in 't boek Esther moet toegekend worden, opmerkelijk is, dat de daarin voorkomende joodsche hoofdpersonen aan 't hof van den perzischen koning te Susa naar Maruduk en Ištar heeten. Dat in den hellenistischen tijd, onder den invloed van 't heerschend synkretisme, babylonische eerdiensten, al of niet met perzische vermengd, hun weg naar 't verre westen vonden en chaldeesche sterrenwichelaars daar een groote rol speelden, is bekend.

ZESDE HOOFDSTUK.

KARAKTERISTIEK EN WAARDEERING VAN DEN BABYLONISCH- ASSYRISCHEN GODSDIENST.

1. STANDPUNT VAN ONTWIKKELING.

Bij de bepaling van het standpunt van ontwikkeling, waarop een natuurgodsdienst staat, heeft men natuurlijk te letten op den hoogsten trap, dien hij in zijn ontwikkeling bereikt heeft, en mag men hem niet beoordeelen, 'tzij naar 'tgeen hij was in zijn eerste beginselen, 'tzij naar 'tgeen hij geworden is in de dagen van zijn verval. In de eeuwen, toen het sumerische deel der bevolking òf nog onvermengd was, òf althans het semietische nog geheel overheerschte, waren de vereerde wezens nog meer demonen dan goden, werden zij veelal in geheele of gedeeltelijke dierengestalte voorgesteld en namen bezwingen en tooverwerkingen nog een zeer voorname, zoo niet de voornaamste plaats bij den eeredienst in. Ware deze godsdienst op dit standpunt blijven staan, hij zou tot de polydaemonistisch-magische en theri-anthropische moeten gerekend worden. Maar hij is daarop niet gebleven. Wel zijn evenals in Egypte die oude voorstellingen en gebruiken niet opgegeven, maar zoowel in den officiëelen als in den volksgodsdienst behouden. Doch zij zijn op den achtergrond geraakt en met iets hoogers verbonden. De androcefale leeuwen en stieren zijn deurwachters der paleizen en tempels, de godengestalten met arendskop

zijn genii of beschermgeesten, monsters met ledematen van allerlei gedierten zijn booze demonen, verscheidene hunner zijn halfgoden of heroën der sage geworden; de hooge goden zelve worden alleen in zuiver menschelijke gedaante afgebeeld of gedacht. Alleen opdat men ze herkenne, plaatst men ze op hun heilig dier of verandert den ouden vischgod in een menschvormig wezen met een vischhuid als huik en mantel. Van eigenlijken dierendienst, misschien aan de oude Sumeriërs niet vreemd, is in den tijd der semietische heerschappij geen spoor meer. En blijven ook de magische tooverformulen en litanieën in zwang, zij worden nu steeds aan schoone hymnen of boetpsalmen vastgehecht. Kortom, de oude mythische wezens der Sumeriërs en hun gebruiken nemen in den babylonisch-assyrischen godsdienst geen hoogere plaats in dan de pelagische in de mythologie en den eerdienst der Hellenen.

Evenmin als de overleveringen uit den oud-sumerischen eerdienst recht geven den babylonisch-assyrischen godsdienst onder de magische en therianthropische te rangschikken, mag men hem, op grond van eenige plaatsen uit het Oude Testament, beschouwen als niet meer dan eene vereering van de hemellichamen, als datgene wat men vroeger met een twijfelachtigen naam Sabeïsme noemde. Vereering van zon- en maangoden heeft hij inderdaad met alle godsdiensten der oudheid gemeen; wij zagen echter reeds dat deze goden niet louter de zichtbare hemellichamen zelve, maar hooger lichtgoden waren, die zich daarin openbaarden. Sterrendienst neemt, naarmate zij in astronomische kennis vooruitgingen, een steeds voornamer plaats in de religie der Babyloniërs en Assyriërs in. Vooral de planeten, die zij waarschijnlijk het eerst van de vaste sterren leerden onderscheiden, brachten zij met sommige hunner godheden in verband, Venus als morgen- en avondster met Ištar en de groote Bêlit, Mercurius met Nabû, Mars met Nergal, Jupiter met Maruduk, Saturnus met Nindar, en ook aan andere hunner hoogste

goden, zooals Anu, Bêl den oude en Êa, wezen zij hun plaats aan den hemel in een ster of gesternte toe ¹⁾). Op den stand der hemellichamen werd steeds acht gegeven, en, overtuigd dat die samenhang met hetgeen er voorviel op aarde en de goden daarin hun wil aan de menschen te kennen gaven, hield men er bij belangrijke gebeurtenissen nauwkeurig aanteekening van, om er voorspellingen omtrent de naaste toekomst uit af te leiden. De astrologie was in Babel en Assur tot een soort van wetenschap verheven, waaruit de astronomie is voortgekomen. Ook was elke dag aan een of meer goden gewijd, van den 7^{en} dag der maand af was om de zeven dagen en bovendien de 19^e een rustdag (*šabattu*), die vooral door den koning en de priesters als een vasten- en boetedag werd gehouden, en elke tiende dag was een vreugdedag, waarop geen boetpsalm mocht worden aangeheven. In dit alles staat de babylonisch-assyrische religie niet lager dan alle, zelfs de beschaafdsten, natuurgodsdiensten der oudheid; hooger zelfs, in zoover het, ofschoon uit animistischen bodem opgewassen, verstandiger geregeld en op juister waarneming gegrond was. En daarnaar moet zij beoordeeld worden, niet naar de gebrekkige nabootsing van naburige vorsten, noch naar de kwakzalverijen eener verloopen chaldeesche priesterschap, die na den val des rijks met haar vermeende tooverkunsten munt poogde te slaan uit het bijgeloof der westersche volken.

In de godsleer staat zij even hoog als de egyptische godsdienst. Wij zagen reeds, dat zij het nooit tot beslist monotheïsme gebracht heeft, maar dat zij toch de uiterste grenzen van het monarchisch polytheïsme genaderd is.

¹⁾ Men zie hierover de schoone onderzoekingen van Jensen in zijn *Kosmologie*, passim.

2. KARAKTERISTIEK.

De karakteristiek van een godsdienst is de kenschetsing van de richting, waarin hij zich heeft ontwikkeld. Bij den godsdienst, waarmede wij ons thans bezighouden, is die richting buiten twijfel dezelfde, die wij bij alle zoogenaamd semietische godsdiensten waarnemen. Hoeveel bestanddeelen van een vroegeren godsdienst, die zoo goed als zeker tot de niet-semietische moet gerekend worden, er in opgenomen en bewaard werden, het karakter van dezen godsdienst is semietisch, al is dit nog niet zoo scherp geteekend als bij de later en hooger ontwikkelde volken der familie, met name de Israëlieten en de Arabieren.

Dat zij zich van de goden in 't algemeen geen andere voorstelling maakten dan hun stamverwanten, blijkt uit de overeenkomst in algemeene namen: *ihu*, *bêlu* en *bêlit*, *malik*, die alle hoogheid en heerschappij aanduiden. Het geloof in hun immanentie ontbreekt niet geheel, maar zij worden toch overwegend transcendent opgevat, al geschiedt dit hier nog niet zoo eenzijdig als bij jongere semietische natiën. Den tegenzin tegen 't vereeren van goden, die als boos of geweldig, als oorsprongen van 't kwaad gelden — een tegenzin, die bij de Ariërs immer toeneemt — kennen zij evenmin als hun broedervolken. En zij onderscheiden zich evenals deze laatste, zoowel van de Ariërs als van de Egyptenaars daardoor, dat zij vreemde goden niet of zelden dulden; hun eigen goden zijn de eenig ware, wie te weerstaan goddeloosheid is. Ook het voornamen theokratische leerstuk der Semieten, het geloof in de onbepaalde oppermacht der godheid, zij het ook getemperd door de erkenning harer rechtvaardigheid, barmhartigheid en genade, was bij Babyloërs en Assyriërs diep geworteld. Dit leerstuk beheerscht al de daden der koningen, die zich als hun plaatsvervangers op aarde en de uitvoerders van den goddelijken

wil beschouwen. Natuurlijk bleef dit eenigszins primitief geloof in een rechtvaardig en voorzienig wereldbestuur ook bij hen nog binnen de enge grenzen der nationale bekrompenheid.

Wij zagen, dat het koningschap bij de Babyloniërs zoowel als bij de Assyriërs uit het priesterschap was voortgesproten en gaarne namen de vorsten steeds de titels *iššakku šêru* of „opperste hoogepriester” en zelfs *šangu*, eenvoudig „priester”, aan. Daarnevens stonden nog andere priesterrangen, Magiërs (*mahhi*, vgl. Jerem. 39, 3), tovenaars (*iššēbi*, *ašibi*), zoenpriesters (*ramki*), die de reinigingsoffers verrichtten, orakels en droomen uitlegden en door bezweringen kranken genazen, maar of deze namen verschillende soorten aanduiden en de ook voorkomende *nabê* of profeten al of niet van hen onderscheiden waren, is thans nog niet uit te maken. Zeker hebben zij in Assyrië nooit zulk een macht uitgeoefend als in Egypte, al is er grond te vermoeden, dat zij in Babel een overwegenden invloed uitoefenden.

Naar de afbeeldingen te oordeelen, kenmerken de offers (*nindabu*, „gave”, *niku*, „plengoffer”) en de eerdienst (*niš kâti*, „opheffing der handen”, ook wel *liptat kâti*, „vouwen der handen”) zich door eenvoudigheid. Men brengt geiten en hinden, vruchten en wijgeschenken. Van een gewijde prostitutie, omtrent wier eigenaardige inrichting te Babel Herodotos een niet volkomen geloofwaardig bericht geeft, en van menschenoffers, die men op grond van een bijbelsch bericht ¹⁾ aan de Babyloniërs heeft toegeschreven, blijkt uit de gedenkteeken en teksten niets met zekerheid, ofschoon althans de Assyriërs, die er behagen in schieden de gruwelijke martelingen der krijgsgevangenen af te beelden, niet

¹⁾ 2 Koningen 17, 24. Maar Halévy heeft terecht betwijfeld of het daargenoemde Sefarvaïm wel met Sippar in Babylonië mag worden gelijk gesteld. Hij zocht de plaats met meer waarschijnlijkheid in Aramea.

geschroomd zouden hebben ook van de menschenoffers een afbeelding te geven of althans melding te maken.

Ten opzichte van het geloof in onsterfelijkheid staan de Babyloniërs tusschen de Egyptenaars en de andere Semieten in. Het is bij hen nog niet zoozeer op den achtergrond getreden als bij verscheidene der laatsten, maar neemt ook niet zulk een voorname plaats in als bij de eerstgenoemden. Maar dat het bij hen bestond, blijkt uit de epitheta door hen aan sommige hunner goden gegeven, uit de mythische voorstelling der onderwereld, waar tevens de bron des levens is, uit verschillende plaatsen hunner gewijde liederen en uit hun zorg voor de dooden.

3. WAARDEERING.

De innige vroomheid, de diep religieuze zin, waardoor de Semieten zich zelfs in hun afdwalingen onderscheiden, verloochenden zich ook bij de Babyloniërs niet. Het geheele leven wordt ook bij hen door den godsdienst beheerscht. Omtrent de wijze waarop de godheid zich aan de menschen openbaart en dezen met haar verkeer, hebben zij nog dezelfde denkbeelden die men overal in de oudheid aantreft, en die zelfs in Israël nog gangbaar waren. Rechtstreeksche theofanieën of openbaringen behooren volgens hen tot den tijd, toen halfgoden en heroën de menschheid bestuurden. Zelfs de boden der hooge goden, hun zonen en dochters, die in de mythische geschiedenis hun bevelen overbrengen en wederkeerig als middelaars der lagere wezens bij hen werkzaam zijn, Maruduk, Nabû, Nusku, Ištar, staan met de menschen niet meer in onmiddellijk verkeer, maar verschijnen hun alleen in den droom, of spreken tot hen in raadselachtige teekenen of geheimzinnige orakels. Maar het stond ieder vrij zich rechtstreeks tot de godheid te wenden en tot haar te bidden. Ook dit hadden zij met alle volken der oudheid gemeen, dat zij overtuigd waren, door

verdienstelijke werken, met name het stichten en verfraaien van tempels, het brengen van rijke gaven en offers, in één woord, door zorg voor den eeredienst zich de gunst en genade der goden te kunnen verzekeren. Maar in godsdiensten vrij wat hooger staande dan de hunne, zelfs in het middeleeuwsche Christendom, en waarlijk niet in dit alleen, treffen wij hetzelfde denkbeeld aan en wordt het op even naïeve wijze uitgesproken. De godsdienst van Israëel, zooals hij geworden is door de profeten der 8^e eeuw en later, verheft zich in reinheid en in verhevenheid van voorstelling verre boven den hunnen. Maar de geest die zich bij deze profeten zoo heerlijk openbaart, spreekt zich nu en dan ook in de godsdienstige liederen van Babel en Assur uit. Vooral in die merkwaardige boetsalmen en klaagzangen, waarvan een aantal bewaard bleef en die, hoe oud ook waarschijnlijk, zeker van semietische dichters afkomstig zijn. Verscheiden plaatsen dier psalmen komen in toon en geest met de hebreuwsche overeen, al onderscheiden zij zich daarvan in een voornaam punt, namelijk, dat zij nog niet op een beslist monotheïstisch geloof gegrond zijn. Want al zijn zij in den regel tot éene, voor den dichter dan de hoogste godheid, gericht, zij roepen tevens het middelaarschap van een aantal andere in. Maar omdat die goden hier ook niet anders dan middelaars zijn, doet hun vermelding aan de innigheid der persoonlijke betrekking tusschen den mensch en den god dien hij aanbidt weinig afbreuk. Bovendien wordt soms in 't geheel geen bepaalde god genoemd en is zoo de grens van 't monotheïsme bereikt, al wordt zij niet overschreden.

De babylonisch-assyrische godsdienst is nog een natuurgodsdienst en nog niet een van die welke men supranaturalistische of ethische genoemd heeft. Toch wordt hij zeer bepaald met ethische overtuigingen en gedachten in verband gebracht. Wij zagen reeds, dat de goden beschouwd werden als handhavers van waarheid en recht, bestierders van

eene, zij 't nog gebrekkig voorgestelde, natuurlijke en zedelijke wereldorde. Van deze goden, hun scheppers en bestierders, voelden de vromen zich in alles afhankelijk en aan hen dankten zij hun voorspoed en hun overwinningen. Doch viel hun onheil, tegenspoed, ziekte ten deel, dan zagen zij daarin een uiting van den toorn der goden, dien zij door hun bewuste of onbewuste zonde hadden opgewekt, en dan deden zij al wat zij konden om daarvoor vergeving en, wat zij als noodzakelijk daarmee verbonden beschouwden, afwendig van straf te erlangen. De zonde en haar gevolgen scherp van elkander te onderscheiden, hadden zij nog niet geleerd. Maar diep werd zij gevoeld en opgevat als afdwaling van den rechten weg, verduistering en onreinheid, vijandschap tegen God. Verstaan wij de plaatsen, die daarop betrekking hebben, wèl, dan stelde men zich voor, dat ieder mensch zijn eigen beschermgod had, eenigermate met zijn beter ik vereenzelvigd. Zondigde hij, dan verliet hem die god, maar was toch in de eerste plaats zijn voorspraak om voor hem vergeving te erlangen en den goddelijken toorn in genade te doen verkeerren.

Zoo kan de godsdienst, die in 't stroomgebied der twee rivieren bloeide, de vergelijking met dien van Egypte zeer wel doorstaan. Stond hij in zijn oudsten, niet-semietischen vorm waarschijnlijk lager dan de egyptische op het toppunt zijner ontwikkeling, de Semieten hebben hem een groote schrede verder gebracht. Hij heeft ook oude, animistische bestanddeelen opgenomen, maar niet in zoo grooten getale en niet in zoo onnoozelen vorm, en hij heeft ze beter verwerkt dan dit in Egypte geschiedde. Bij alle verschil met den godsdienst van Israël in zijn vollen wasdom, is hij daarmee toch innig verwant, en hij staat aan 't begin eener ontwikkelingsrij, waarvan het profetisch Mozaïsme het slot is.

DERDE BOEK.

DE GODSDIENST IN VOOR-AZIË.



DE GODSDIENST IN VOOR-AZIË.

B R O N N E N.

Inheemsche bronnen voor de kennis der semietische godsdiensten van Voor-Azië, — waarmede hier de landen tusschen den Eufraat en de Middellandsche zee bedoeld worden, met uitzondering van Klein-Azië, — zijn schaarsch, voor de godsdienstgeschiedenis van weinig beteekenis en meest uit later tijd afkomstig. Zij zijn zoo goed als uitsluitend epigrafisch, en beduiden daarom met name voor de mythologie al zeer weinig. Want zij geven ons de namen der goden en enkele hunner attributen, maar zelfs de lezing van verscheidene dier namen is onzeker. Iets meer licht verspreiden ze over den eerdienst en degenen die hem leidden, en de vele saamgestelde namen, in de opschriften vermeld, vergunnen ons althans te besluiten, dat de religieuze denkbelden der West-Semieten in aard niet van die hunner oostelijke en zuidelijke stamverwanten verschilden. Intusschen is de winst, die de ontdekking en bestudeering van deze talrijke opschriften, die thans in een Corpus worden bijeengebracht, voor de godsdienstgeschiedenis van West-Azië heeft opgeleverd, niet te versmaden, en doen zij ons de berichten uit andere bronnen geput beter verstaan. Naast de opschriften komen ook eenige afbeeldingen op monumenten en munten in aanmerking, waarvan echter ook de meeste dagteekenen uit een tijd, toen het Hellenisme de inheemsche traditiën reeds belangrijk had gewijzigd. Daaren-

tegen is de steen van Koning Meša van Mo'ab en door zijn hooge oudheid, en door zijn belangrijken inhoud een getuigenis van buitengewone waarde.

Het is zeer de vraag, of de zoogenaamde fragmenten van Sanchoniathon (Sakun-yitten), die over de fenicische theogonie en mythologie handelen, aan een oorspronkelijk fenicisch werk ontleend zijn. Filo Herennius van Byblos, een tijdgenoot van Hadrianus, heet zulk een werk vertaald of vrij overgebracht te hebben en fragmenten daarvan vindt men bij Eusebius en Porfyrius. Maar, ofschoon verscheiden geleerden van naam niet onwaarschijnlijk achtten, dat de byblistische filosoof oude oorkonden verwerkt en vergriekscht heeft, anderen, zooals Graaf Baudissin ¹⁾ twijfelen daaraan sterk; en men moet toegeven dat de inhoud van de fragmenten veel grond tot zulken twijfel geeft. In elk geval is het moeilijk het oude en echte van het door Filo daaraan toegevoegde te scheiden en nog moeilijker den tijd, waarin het origineel zou zijn opgesteld, te bepalen; immers, men weifelt tusschen den tijd van Salomo en dien der Seleuciden.

Nog veel treuriger is het gesteld met de bronnen waaruit de kennis van de godsdiensten der niet-semietische volken van Voor-Azië, die men gewoonlijk onder den naam Hittieten samenvat, moet geput worden. Aan monumenten, de meeste zelfs van opschriften voorzien, ontbreekt het niet. Zij getuigen van een eigenaardige, doch blijkbaar onder babylonisch-assyrischen invloed staande beschaving, die te Hamath, Aleppo en Karchemish haar middelpunten had, doch zich over geheel Klein-Azië verbreid had. Maar de hieroglyfen waarin de teksten geschreven zijn, zijn nog niet ontcijferd, en wij zijn dus genoodzaakt naar de beteekenis der religieuze voorstellingen te raden. (Zie blz. 102.)

Het gezegde omtrent de semietische godsdiensten van Voor-Azië en de bronnen waaruit zij gekend worden, is

¹⁾ Studien zur semitischen Religionsgeschichte, I. Leipz. 1876.

natuurlijk niet van toepassing op den Mozaïschen godsdienst. De oorkonden van deze religie maken een geschiedbron uit van den eersten rang, ofschoon de strekking dier geschriften, welke bovenal godsdienstig belang hebben, op keus en voorstelling der historische voorvallen die zij verhalen niet zonder merkbaren invloed gebleven is. Daar wij voor de eigenlijke geschiedenis van den godsdienst van Israël naar andere werken moeten verwijzen en dien hier alleen behandelen in zijn verhouding tot de andere in Kanaän en den omtrek heerschende godsdiensten, behoeven wij ons met de geschiedenis en critiek van de boeken des Ouden Verbonds niet nader bezig te houden. Dat zij ook voor de kennis der oude landsgodsdiensten van Kanaän en sommige omwonende volken kostelijke mededeelingen bevatten, is aan ieder bekend.

De opschriften, die de krijgstochten der 'Assyrische koningen in Voor-Azië beschrijven, leeren omtrent den godsdienst dier landstreken wel niet veel nieuws, maar bevestigen toch het van elders bekende. Hetzelfde kan van sommige egyptische bronnen gezegd worden.

De grieksche schrijvers, bij wie nu en dan een enkel bericht omtrent de godsdiensten waarmede wij ons hier bezighouden voorkomt, zijn hoofdzakelijk dezelfden, die reeds in de beide voorgaande Boeken vermeld werden. Doch twee andere moeten wij hier in 't bijzonder noemen. De een is Menander de Efeziër, van wiens *Phoenicica* bij Flavius Josephus, Clemens Alexandrinus en Johannes Lydus korte fragmenten bewaard bleven. Juist over den godsdienst bevatten zij echter weinig. Veel belangrijker is de schrijver van het geschrift *Περὶ τῆς Συρίας Θεοῦ*, een werkje, gewoonlijk, doch te onrechte, aan Lucianus toegeschreven. De schrijver, die zich een Assyriër noemt, verhaalt wat hij zelf gezien en omtrent de oudheid van de priesters vernomen heeft. Hij spreekt van de voornaamste tempels van Fenicië, die hij zelf bezocht heeft, doch beschrijft vooral uitvoerig de heiligdommen en den dienst der Syrische godin te Hierapolis in Syrië (Bam-

byke), waarvan hij zelf een der ingewijden was. Wel schetst hij de voorstellingen en gebruiken, zooals zij in zijn tijd, dus eerst na het begin onzer jaartelling, bestonden, maar bij de bekende taatheid van godsdienstige inzettingen en overleveringen zullen dezen althans destijds in hoofdzaak niet veel verschild hebben van 't geen in vroeger eeuwen gewoonte was, en in elk geval mag zijn beschrijving van dezen plaatselijken eerdienst beschouwd worden als een leerzaam beeld van de godsvereering die in geheel Voor-Azië heerschte.

EERSTE HOOFDSTUK.

INLEIDEND.

1. METHODE IN DIT BOEK TE VOLGEN.

Wij zijn genoodzaakt in dit boek een andere methode te volgen dan in de vorige. Immers, de godsdiensten, waarmede wij ons nu moeten bezighouden, hebben eigenlijk geen geschiedenis. De bronnen, waarover wij beschikken en waarvan hierboven rekenschap werd gegeven, stellen ons niet in staat te beschrijven hoe zij zich in de eeuwen van haar bestaan ontwikkeld hebben, al mogen wij aannemen, dat zij in verschillende tijdperken belangrijke wijzigingen hebben ondergaan. Wij moeten ons dus bepalen tot de mededeeling, of liever de korte samenvatting van 't geen ons aangaande de voor-aziatische godsdiensten bekend is, met aanduiding van datgene wat zij met elkander gemeen hadden en van datgene waarin zij van elkander onderscheiden zijn.

De eenige religie uit dezen kring, voor wier kennis de bronnen rijker vloeien en van wier ontwikkeling wij ons, door het wetenschappelijk onderzoek der laatste jaren, een waarschijnlijke voorstelling kunnen vormen, is die van Israël. Van haar kan wel gezegd worden, dat zij eene geschiedenis heeft, al loopen de opvattingen dier geschiedenis bij de geleerden, naar gelang van hun richting, ook wijd uiteen. Maar al is de godsdienst van Israël van alle semietische religiën, de mohammedaansche niet uitgesloten, de belang-

rijkste, en van alle religiën der oudheid de hoogste, wij mogen hier van haar geschiedenis geen uitvoerige beschrijving geven. Het zou slechts een oppervlakkige herhaling kunnen zijn van 'tgeen door hen, die van dit onderwerp een bijzondere studie gemaakt hebben, geleverd is, en door hen, voor wie dit werk in de eerste plaats bestemd is, opzettelijk moet worden bestudeerd. Wij moeten dus voor de kennis van de Israëlietische religie en haar geschiedenis naar werken als die van Kuenen, Wellhausen, Stade, Kittel en anderen verwijzen, en onderstellen dat onze lezers daarvan genoegzaam op de hoogte zijn. Wat ons met betrekking tot den godsdienst van Israël te doen staat en door den aanleg van dit werk vereischt wordt is: den ontwikkelingsgang dier religie in groote trekken te schetsen en vooral te onderzoeken, in welke verhouding zij, in de verschillende tijdperken harer geschiedenis, tot de godsdiensten van Israëls stamverwanten en naburen gestaan heeft, en welken invloed de godsdiensten der groote volken, die elkander het oppergezag over de kleine staten aan den rechter Eufraatoever betwistten, zoowel op die van Israël als op die van de andere west-aziatische stammen hebben uitgeoefend. Schijnt zoo de omvang van dit Boek niet in overeenstemming met het gewicht van den godsdienst, waarin de semietische religiën der oudheid haar toppunt bereikten, de beperking is opzettelijk en heeft juist in de buitengewone beteekenis van Israël haar grond.

2. HET LAND EN DE VOLKEN.

Het land, waar de volken met wier godsdienst wij ons gaan bezighouden woonden, strekt zich uit van den Eufraat in 't Oosten tot aan de Middellandsche Zee, de zee van den zonsondergang, zooals de Assyriërs haar noemden, ten westen, en wordt ten noorden door het latere Armenië, het oude Nairi en Urartu, ten zuiden en ten zuidoosten

door de Arabische woestijn begrensd. Het oostelijk deel is, tot dicht bij den Eufraatoever, eveneens woestijn, alleen voor zwervende stammen bewoonbaar; het westelijk gedeelte, van hooge woudgebergten, Hermon, Libanon en Antilibanos doorsneden en ten noorden uitlopend op de gebergten Amanos, Tauros en Antitauros, is aan beide zijden dier gebergten en van de rivieren Jordaan en Orontes, meerendeels vruchtbaar land, waar rijke steden bloeiden en kleine staten zich vormden, die somtijds waagden saamverbonden de macht hunner heerschzuchtige naburen, Babyloniërs, Assyriërs en Egyptenaars te trotseeren, doch meestal onderling verdeeld en aan een dezer groote rijken onderworpen, of althans schatplichtig waren. Ten westen der hooge bergen strekte zich langs de zeekust een smalle, noordwaarts steeds enger wordende, strook lands uit. Deze was bezaaid met handelssteden uit kleine visschersdorpen gegroeid, wier inwoners wel genoodzaakt waren, hun bestaan in de zeevaart te zoeken. De oudste godsdienstige middelpunten in deze streken waren bronnen, zoowel in de woestijn als in de weelderige valleien, maar vooral de hoogten der vlakke en de hollen of toppen der bergen, later eerst de vaste nederzettingen der stammen en de groote middelpunten van den handel. Men heeft terecht opgemerkt (Pietschmann), dat de voornaamste goden der kuststeden geen eigenlijke zeegoden waren, waaruit volgt, dat de godsdienstige overlevering zich reeds had vastgezet, voordat de bewoners dier steden zich daar gevestigd hadden en de oude goden daar slechts werden gelokaliseerd.

Misschien waren de oudste bewoners dezer landen geen Semieten. Er is echter geen grond tot het vermoeden, dat de Hittieten (egypt. Heta, assyr. Hatti, hebr. Hittim), met wie de assyrische koningen bestendig oorlog voerden en die reeds vóór de 15^e eeuw niet onbelangrijke staten aan den rechter Eufraatoever, in de 13^e eeuw een machtig rijk aan den Orontes gesticht hadden, de nazaten eener oorspronke-

lijke bevolking waren. Semieten waren zij zeker niet, zooals de namen hunner koningen en de taal, die deze in hun brieven aan de Farao's bezigen, uitwijzen, al waren ze in Syrië reeds vroeg met Arameërs vermengd en al werden ze daarom van dezen niet altijd nauwkeurig onderscheiden. De overblijfselen hunner eigenaardige beschaving, veelal van opschriften in nog niet ontcijferde hieroglyfen voorzien, te Hamath en nabij het oude Karchemis gevonden, komen in karakter overeen met oude monumenten in Kappadocië en zelfs in Frygië en Lydië ontdekt. Daaruit heeft men opge maakt, dat de heerschappij van 't Hittietenrijk zich zoover heeft uitgestrekt. Hoe dit zij, in elk geval schijnen de stammen, die van Kappadokië uit hun invloed tot in het westen van Klein-Azië uitoefenden, verwanten der Hittieten aan den Orontes te zijn geweest. De Patineërs, die nabij den Amanus, niet ver van de zee kust woonden, waren dat zonder twijfel. Jensen belooft het bewijs te leveren, dat zij Ariërs (Indogermanen) waren, naast verwant aan de latere Armeniërs.

De Arameërs, dezelfde die de Grieken Syriërs noemden, een naam, niet, zooals meest wordt aangenomen uit dien der Assyriërs verbasterd, maar misschien aan een nabij Klein-Azië wonenden arameeschen volksstam (*Suri*) ontleend — de Arameërs of Syriërs waren zeker Semieten. De vroegste kriegsberichten der assyrische koningen wettigen het vermoeden, dat zij oudtijds tot in Noord-Mesopotamië tusschen Eufraat en Tigris waren doorgedrongen en er zelfs nederzettingen hadden. Zij werden vandaar door de assyrische wapenen verdreven en wendden zich deels naar het Zuiden, waar men hen in Babylonië tot oostelijk van den Tigris vindt, deels naar het Westen, waar zij het gansche gebied tusschen den Eufraat en den Libanon, tusschen Aleppo en de Arabische woestijn overstroonden, zich met de Hittieten vermengden, eindelijk aan de overmacht van dezen een einde maakten en te Hamath, te Damaskus, en elders de

zetels stichtten van koninkrijken, die in de geschiedenis een zekere rol hebben gespeeld.

In het Zuidwesten woonden de Kanaâneërs, van den rechter Jordaanoever tot aan de zee, en reeds in overouden tijd hadden zij zich vandaar uit langs de zeekust verbreid. Tot hen behoorden de Amorieten (zoo dit niet een andere naam voor 't geheele volk is) en het beroemdste handelsvolk der oudheid, dat wij in navolging van de Grieken de Feniciërs noemen. Zij spraken een semietische taal, zoowel aan 't Arameesch als aan 't Hebreeuwsch nauw verwant. Van welke zijde zij het land zijn ingetrokken, kan niet met zekerheid worden gezegd. Een oude overlevering, bij Herodotos bewaard, spreekt van de Erythreesche zee, dat is de Perzische golf, als het uitgangspunt hunner zwerftochten. Maar men mag daarop niet veel vertrouwen. Naar alle waarschijnlijkheid kwamen zij uit het Zuiden of Zuid-Oosten.

Al deze volken moeten, korter of langer vóór de 15^e eeuw v. C., onderworpen zijn geweest aan Babylonisch gezag. Anders is onverklaarbaar, waarom zij, door de Egyptische koningen der 18^e dynastie aan hun opperheerschappij onderworpen, in hun verkeer met den Suzerein bijkans allen de taal, en zelfs degenen die hun eigen taal gebruikten, het eenigszins gewijzigd schrift der Babyloniërs bezigden, zooals de te El-Amarna gevonden brieven bewijzen. Zeker blijkt daaruit dat zij hun beschaving aan Babel ontleenden, iets wat bij de beoordeeling hunner godsdienstige overleveringen en gebruiken niet uit het oog mag worden verloren. Immers, wanneer taal en schrift der vroegere heerschers, ook nadat hun oppermacht reeds lang had opgehouden, nog steeds de officieele bleven, dan moet men hun geestelijke meerderheid wel diep gevoeld hebben en kan ook hun godsdienst niet zonder invloed op den inheemschen zijn gebleven.

De laatsten die zich in en bij Kanaän vestigden waren de Filistijnen en, waarschijnlijk iets vroeger, de Hebreëen, hun ervvijanden. Vanwaar de eerstgenoemden afkomstig

waren, ligt geheel in het duister, want de ligging van hun stamland Kaftor is onbekend. Waarschijnlijk kwamen zij, al is 't langs een omweg, uit arameesche streken; althans hun godsdienst wijst daarheen (E. Meyer). De Hebreëen noemen Ur-Kašdîm (Ur der Chaldeëen, wat men thans meestal, doch alleen op den klank, voor Ur in Zuid-Babylonië houdt) en meer bepaaldelijk Harran als de woonplaats hunner stamvaders, 'tgeen bij hen een zuiver nationale, en niet eene aan de Kanaâneërs ontleende overlevering is. Wij komen er op terug. Is het Hebreeuwsch hun eigen, oorspronkelijke taal en niet de door hen overgenomen en eenigszins naar hun tongslag gewijzigde landstaal der Kanaâneërs, dan waren zij de naaste verwanten van deze laatsten, eenige eeuwen langer dan dezen Nomadenstammen gebleven. Dit laatste is verreweg het waarschijnlijkste. Van al de stammen, welke de oudste sage tot de zonen van 'Eber rekent, hebben de meesten Mo'ab, Ammon, Edom, die staten vormden, Ismaël, die het zwervend herdersleven voortzette, in de staatkundige geschiedenis slechts een zeer ondergeschikte rol gespeeld. Alleen de zonen Israëls hebben hun tijden van macht en grootheid gehad, al was hun heerschappij, met die van Egypte en Babel-Assur vergeleken, onbeduidend. Maar in de geschiedenis van den godsdienst bekleedt dit kleine volk den eersten rang.

TWEEDE HOOFDSTUK.

HET GEMEENSCHAPPELIJKE IN DE GODSDIENSTEN VAN VOOR-AZIË.

1. GEMEENSCHAPPELIJKE VOORSTELLINGEN.

Bij de groote verdeeldheid in 't staatkundige, die in Voor-Azië heerschte, kan de bonte verscheidenheid van godenstelsels en plaatselijke eerdiensten, die men daar opmerkt, niet verwonderen. De meeste volken dezer landen zijn den toestand van Nomaden te boven en tot het gezeten leven gekomen. Alleen in de woeste streken zwerven nog herderstammen rond. Maar de grootere of kleinere staten, die zich vormden staan naast en meestal zelfs tegenover elkander, en mogen sommigen hun heerschappij tijdelijk wat verder uitbreiden en eenige naburen aan zich onderwerpen, geen monarchie omvat ze ooit allen in een machtig staatsverband. Vandaar, dat ook geen officieele priesterschap de hoofdgoden der verschillende steden en stammen tot een stelsel vereenigt en onder één nationalen god, den god des konings of der hoofdstad rangschikt, zooals dat te Thebe, te Babel en te Nineve geschiedde. Zelfs een volkseenheid als die der Grieken, met haar panhelleensche heiligdommen, feesten en spelen, ontbrak hier, althans in de oudheid, geheel. Daarom heeft men in deze godsdiensten een krachtig bewijs gevonden voor de thans zoo geliefkoosde theorie, volgens welke

al zulke plaatselijke godheden niet lokale vormen van ook elders op eenigszins andere wijze voorgestelde en vereerde goden, maar zelfstandige scheppingen zijn, die niets met elkander gemeen hebben en eerst later door de bespiegeling met elkander in verband werden gebracht. In hoever die theorie, waarin zeker eenige waarheid schuilt, voor een voorhistorischen toestand van den godsdienst geldt, hebben wij hier niet te onderzoeken. Zeker is het, dat wij de oogen niet mogen sluiten voor 't geen de godsvereeringen van Voor-Azië met elkander en ook met die van andere Semieten gemeen hebben, en 't geen deze theorie onverklaard laat.

Daartoe rekenen wij niet de overblijfsels van animistische beschouwingen, zooals die niet alleen bij deze en andere semietische, maar bij alle volken der oudheid gevonden worden; bijvoorbeeld dat men alle rivieren, boomen, door vorm, grootte of oudheid merkwaardig, bergen van bijzonderen bouw, zooals de voorgebergten Pni'el en Karm'el en de beide kegelvormige bergen Kasios (Kasju) bij Antiochië en op de egyptische grens, of van indrukwekkende grootte zooals de Libanon en de Hermon, vooral steenen, 't zij dan meteorsteenen of andere, door goddelijke wezens bewoond achtte. Zulke voorstellingen blijven in alle polytheïstische en naturalistische godsdiensten altijd voortleven. Kenmerkend semietisch is alleen de vereering eener godheid in den vorm van een steen (Bêt-'el), dien men zalfde of met bloed besmeerde als een welgevallig offer; eene vereering ook bij andere volken niet zonder voorbeeld, maar bij alle Semieten, zoowel in Voor-Azië als in het land der twee Stroomen en in Arabië bijzonder hooggehouden. Dat men de goden ook bij alle Semieten in de gestalte van dieren of in therianthropische gedaante vereerde, onder de arameesch-kanaänneesche volken meest als stieren, leeuwen, visschen en vogels, is bekend. Maar hoewel uit animistischen bodem voortgesproten, zuiver animistisch is dit alles in den historischen tijd niet meer. Al deze fetisen en goddelijke dieren toch

zijn nu niet meer als zoodanig voorwerpen van vereering, maar slechts als belichaming of symbool van de hoogste goden, of, gelijk sommige monsterwezens: Kerubîm, Serafim en dergelijke, als hun trawanten en dienaren.

Onder de algemeene namen voor de goddelijke wezens is er een waarin alle Semieten overeenstemmen, namelijk 'El (*ihu*), die in dezen vorm, ook in 't meervoud 'Êlîm en in 't vrouwelijk 'Elat, in Kanaän en Aramaea voorkomt en in Fenicië met het verwante 'Alôn (meerv. 'Alonîm en 'Alonôt) wisselt. Beperkt is het gebruik van den algemeenen naam Ba'al, B'el, en het vrouwelijke Ba'alit, B'elit, een eeretitel, alleen door de Noord-Semieten aan hun goden gegeven. Bij de Arabieren en Aethiopiërs komt het woord wel voor, doch alleen in de beteekenis van gemaal. De god Bel in Zuid-Arabië bij de Sabeërs is waarschijnlijk uit Babylonië ingevoerd. Alleen bij de Kanaäneërs en Arameërs zijn nog twee andere eernamen voor hun goden in gebruik, namelijk 'Adôn, „Heer” en Milk (Malik, Melek) „Koning”, want dat deze laatste titel ook in Babylonië, met name aan den zonnegod werd gegeven, is geenszins bewezen¹⁾; Babyloniërs en Assyriërs gebruikten daartoe hun woord voor koning: *šarru*, en het zou kunnen zijn, dat de god Malik, die in den hoofdtempel van de stad Assur vereerd werd, aan de Arameërs ontleend was. Het vrouwelijk Milkat (Malkat, Melèket) komt ook voor, bijzonder als de koningin des hemels, en evenzeer Rabbat (Rubat), „vorstin”, indien dit niet van de Oost-Semieten is overgenomen. Zulk een overeenstemming van benamingen bewijst, dat de Semieten van Voor-Azië, eer zij zich in deze streken nederzetten en in verschillende stammen en staten verdeelden, een engere, en dat alle Semieten in overouden tijd een grooter eenheid uitmaakten. Wat meer is, waar enkele dier namen tot de

¹⁾ Zie de Dissertatie van Dr. B. D. Eerdmans, *Melekdiens en vereering van hemellichamen in Israël's Assyrische periode*. Leiden 1891, vooral blz. 73 vgg., 87 vgg. en 90 vgg.

Noord- en de West-Semieten beperkt zijn, daar zijn toch de denkbeelden, die zij uitdrukken algemeen semietisch. Wisselt het kanaäneesche-arameesche Milk, Malik met het assyrische Sarru, het kananeesche Adôn met het arameesche Mar en het arabische Dhu, de grondgedachte blijft dezelfde: men ontleende de eeretitels der goden aan hun hoogheid, macht en heerschappij, men noemde ze gaarne Heer, Meester, Koning. 'Êl, Ilu moge afkomen van een wortel die „hoog zijn,” „verhevenheid” of van een die „sterk zijn,” „macht” uitdrukt, het hoofddenkbeeld ligt in beide.

En datzelfde denkbeeld vindt men weder in de namen die de vereerders dezer goden zichzelve in betrekking tot hen gaven. Zij noemen zich bij voorkeur hun dienaar of slaaf (*abd*, *'obed*, *bod*), ja zelfs somtijds hun hond (*kelb*). Ook de woorden die een samenwonen met de godheid (*ger* of *gar*, van vrouwen *zebel*, geliefde ¹⁾) beduiden, moeten in gelijken zin verklaard worden. Inniger gemeenschap wordt aangeduid door de benamingen die den aanbiddler als de woonstede, de tent zijner godheid voorstellen (*Ohelmilk*, *Ohelba'al*), maar deze benaming schijnt tot de Feniciërs, althans tot de Kanaäneërs beperkt.

Over de beteekenis, die deze feiten hebben voor de bepaling van het karakter der Semietische godsdiensten van Voor-Azië, moet later gesproken worden. Thans worde alleen een nog altijd door sommigen verdedigde verklaring van de algemeene verbreiding der godennamen 'El, Ba'al, Milk en andere, beslist afgewezen. Velen zien in de talrijke 'Elim, Ba'alim, Melakim enz. nog steeds plaatselijke gestalten van één vroeger door alle Semieten of door eenige hunner volken gemeenschappelijk aangebeden god 'Êl, of Ba'al, of Milku, of hoe hij moge geheeten hebben, en dus in die namen oorspronkelijke eigennamen die eerst door de ver-

¹⁾ Zie Corp. Inscr. Sem. I, 158, Ba'alazebel, waaruit de naam van Achab's fenicische gemalin, Izebel, verkort schijnt.

strooïing der stammen en de stichting van vele godsdienstige middelpunten tot appellativa geworden zijn. Deze meening is volkomen onjuist. 'Êl, Ba'al, Milk, Adôn zijn nooit eigennamen geweest, maar altijd òf soortnaam, òf eeretitel. Moge ook misschien somtijds de een of andere hooge god door zijn eigen vereerders of een lokale god door een vreemd volk kortweg Êlos, Ba'al-Bel, Bêlos, Melek, Adonis genoemd zijn, dat was eerst in latere tijden, toen het synkretisme heerschte en monotheïstische neigingen zich reeds sterk openbaarden, of onder vreemden die den eernaam voor een eigennaam hielden en ook meestal de taal des lands niet eens kenden. Dezelfde goden dragen te gelijk de titels 'Adon en Ba'al, en dan weer wisselt Ba'al met Êl (Ba'al-ḥamman, 'Êl-ḥamman). Ba'al en Ba'alit worden meestal met den naam eener plaats of met eigennamen verbonden, 'Adon en Mar met bezittelijke achterzetsels ('Adoni, 'Adonâi, 'Adonau, Marna), en de bekendste samenstelling met Milk is de naam van den Tyrischen stadskoning Melkart (*Milk-kart*). ¹⁾

2. ASTARTE EN ADONIS.

Op gelijke wijze als van de 'Elîm, 'Alonîm, Ba'alîm en Ba'alôt, wordt ook meermalen van de Astarte's in 't meervoud gesproken, zooals dit trouwens reeds in Assyrië het geval was. Dit heeft de meening doen ontstaan, dat ook 'Astart, 'Astartit ('Astoret is een opzettelijk uit afschuw veranderde vocalizatie, evenals Molek, Moloch voor Milk, Melek en Malik) een algemeene benaming voor de godinnen was.

¹⁾ Reeds meer dan twintig jaren geleden heb ik deze meening verdedigd in mijn *Vergelijk. Geschiedenis der Egypt. en Mesopot. godsdiensten*, Amst. 1869—72, blz. 451—464. Vgl. de Fransche vertaling van G. Collins, *Histoire comparée des anc. religions*, etc., Paris, 1882, p. 281 suiv. Ik stond daarmee destijds zoo goed als alleen. Thans begint zij gelukkig meer en meer veld te winnen. Zie voor den jongsten tijd R. Pietschmann, *Geschichte der Phönizier*, Berlin, 1889 (Oncken's *Allg. Gesch.*), p. 184 f. Anders nog Meyer, *Gesch. des Alterthums*, I, § 174.

Dit is zeker zoo niet, maar toch is 't niet onmogelijk, dat daarmee niet eene bepaalde godin, maar een soort of klasse van godinnen werd aangeduid, namelijk die der ongehuwde moeder-godinnen, die zich slechts tijdelijk met een zelfgekozen geliefde vereenigen ¹⁾. De naam komt in 't Westen, evenzoo als in Babylonië en Assyrië (*ištar*, *ištaritû*) in twee vormen voor, — de oudere: 'Aštar-'Athtar-'Attar-Atar en de jongere 'Aštar-'Aštarit, en is niet sumerisch, want in sumerische teksten wordt hij altijd door een anderen naam vervangen, maar zeker semietisch. De beteekenis is nog duister, wat bij een zoo ouden naam niet verwonderen kan.²⁾ Men vindt hem in den een of anderen vorm bij alle semietische volken, behalve alleen bij de Noord-Arabieren; want het betoog, door eenige geleerden beproefd, dat de mythe van Ištar ook hun bekend was, is niet overtuigend. Maar moge Ištar-Aštar eene zoo goed als algemeen vereerde soort van godinnen aanduiden, in één vorm is zij zonder twijfel babylonisch en bepaaldelijk sumerisch van oorsprong. In geheel Voor-Azië is de mythe van Aštarit's liefde voor Adonis, haar samenleven met hem, zijn vroegen gewelddadigen dood, zijn herleven, en de op deze verhalen gegronde eerdienst verbreid. En deze kunnen slechts aan Babylonië ontleend zijn en moeten reeds tijdens de eerste babylonische heerschappij over het Westen daar zijn doorgedrongen. Immers Adon, wat de Grieken als eigen-naam van den god hebben opgevat, is dat niet; de Semieten van Voor-Azië noemden hem Tammuz, en dit verraaft zijn sumerischen oorsprong, want het is slechts de hardere uitspraak van het zuiver sumerische Dumuzi. (Zie blz. 151.)

¹⁾ Daardoor zou tevens de uitdrukking: de Astarte's van het vee (עֲשָׂרֹת צֹאן) als de moederschappen der kudde verklaard zijn.

²⁾ Niet zonder aarzeling waag ik een afleiding voor te stellen van een wortel 'sr', die nog in 't Arabisch voorkomt met de beteekenis „een gemeenschap aangaan, zich vereenigen”, 'tgeen voor deze godin bijzonder passen zou.

Hebben de meeste semietische godinnen geen zeer zelfstandig karakter, zijn zij in den regel niet veel meer dan de vrouwelijke afspiegeling van den mannelijken god, Astartit staat niet aan de zijde of onder de heerschappij van een gemaal, zij is moedergodin en godin der vruchtbaarheid, maar ongehuwd, en zelf kiest zij haar geliefde, den jongen voorjaarsgod, die echter slechts kort met haar vereenigd blijft en in den vollen bloei der jeugd door den god der gloeiende zomerzon wordt gedood. Dan wordt hij dagen lang door de geloovigen beweend, vooral op plaatsen, waar de natuur zelve daarvan scheen te getuigen. Maar zoodra de natuur weer herleeft, wasdom en overvloed dorheid en schaarschte vervangen, weet men dat de gestorven god weer uit het rijk der dooden is wedergekeerd, en de blijdschap is even uitgelaten als de smart luidruchtig is geweest.

De mythe, in haar algemeene beteekenis althans, is duidelijk genoeg en niet moeilijk te verklaren. Zij verpersoonlijkt de bestendige wisseling van leven en dood, bloei en verwelking in de natuur. Maar of dit ook haar oorspronkelijke beteekenis was, of zij niet, voordat zij dus op de seizoenen werd toegepast, de wisseling van nacht en dag, van duisternis en licht afbeeldde, valt moeilijk meer uit te maken. De godin, met al wat haar toebehoort, is zoo oud, — zij moet ontstaan zijn bij een volk waar het matriarchaat nog gold — de verhalen die haar betreffen en de voorstellingen die van haar gegeven worden, schijnen zoo tegenstrijdig, dat de scherpzinnigste mytholoog zich hier voor de oplossing van een moeilijk raadsel gesteld ziet, die alleen door een nauwkeurig en geduldig vergelijkend onderzoek kan worden gevonden. ¹⁾

¹⁾ Met opzet vermijd ik hier de oplossing van dit mythologisch vraagstuk, die mij de verkieslijkste voorkomt te vermelden, omdat die mededeeling geen waarde zou hebben zonder uiteenzetting van de gronden waarop mijn verklaring rust, en de ruimte daartoe hier ontbreekt. Zoodra ik daartoe tijd kan vinden, hoop ik het elders te doen. Voor-

En de gegevens tot zulk een vergelijking ontbreken ook in Voor-Azië niet. Welke wijzigingen de godin ook door plaatselijke toestanden, vooral waarschijnlijk door samensmelting met de lokale godinnen der middelpunten van stammen of staten, ondergaan moge hebben, toch is zij het die in verschillende gestalten door geheel Kanaän en Fenicië, geheel Syrië en Klein-Azië gediend wordt. In de vochtige dalen, waar bronnen en meertjes een weelderigen plantengroei veroorzaken, in de grotten en op de hoogten van 't gebergte, wordt zij, blijkens de daar afgebeelde symbolen, op grofzinnelijke wijze vereerd. In de grootere tempels bij of in de steden is haar dienst meer verfijnd en worden de kunsten, de beeldende zoowel als muziek en zang, te hulp geroepen, maar toont hij toch hetzelfde karakter. Geen stad van aanzien in Fenicië of zij heeft een of meer heilighdommen voor verscheiden vormen van Aštarit, en te Byblos is zij zelve de Ba'alit der stad, of althans met deze samengesmolten. In 't eigenlijke Kanaän behouden sommige plaatsen nog haar naam, nadat de Israëlieten zich daar gevestigd hebben. Moab vereert haar afzonderlijk of met Kemoš vereenigd. Te Aškelon dient men haar op de wijs der Syriërs en in 't eigenlijk Syrië of Aramaea wordt zij ijverig aanbeden. De Hittieten hebben haar onder hun nationale goden opgenomen, en hoe verschillende namen zij ook in Klein-Azië moge dragen, naar de dialekten van de aldaar saamgedrongen natiën, men herkent haar overal, zelfs in de Lykische Lêtô, de Efezische Artemis en de Afrodité van Troas. Dat zij ook naar de fenicische koloniën op de eilanden en de noordkust van Afrika haar weg gevonden heeft en te Karthago niet vergeefs gezocht wordt, spreekt vanzelf.

Wij hebben hier dus een in zoo vroegen tijd bijzonder merkwaardig voorbeeld van verbreiding van een alouden, halfbarbaarschen eerdienst onder volken van zeer verschillend loopig zie men mijn verklaring, gegeven op het Leidsche Orientalistencongres: *La Déesse Ištar dans le mythe babylonien*, Leiden 1884.

lende familie, door elk hunner in hun eigen godsvereering opgenomen en zelfs tot een hoofdbestanddeel daarvan verheven. Of de kananeesche stammen, toen zij zich in de kustlanden der Middellandsche Zee vestigden, den Astarte-dienst daar reeds in zwang vonden, dan of die er eerst later werd ingevoerd, zal wel steeds onzeker blijven. Juist omdat hij zulk een voornamen plaats in hun godsdienst innam, zou men het eerste vermoeden. Hoe het zij, de wellustige godin was in deze streken zoozeer een landsgodin geworden, dat ook de zonen Israëls haar vlijtig dienden, en het eerst na eeuwenlange, hevige worsteling aan de hervormingspartij met de profeten aan het hoofd gelukte, dit overblijfsel van barbaarsche zeden uit hun nationalen godsdienst te verwijderen.

3. ANDERE BIJ VERSCHILLENDE VOLKEN VOORKOMENDE GODEN.

Ook andere godheden dan Astarte, al worden ze niet zoo algemeen als deze vereerd, komen toch bij verschillende stammen voor. Sommige daarvan kunnen door het eene volk aan het andere ontleend zijn. Zoo heeft men opgemerkt, dat de naam van den god Jéuš, die in edomietische, trouwens ook in late Israëlietische eigennamen voorkomt, geheel beantwoordt aan dien van den bekenden arabischen god Jagûth. ¹⁾ Hij kan echter van de Arabieren tot de Edomieten, hun naburen, gekomen, of zelfs, daar de naam de algemeene beteekenis van „helper” heeft, een geheel andere god zijn. Evenzeer bij de Edomieten ontmoet men den welbekenden arameeschen god Hadad, dien de Arameërs ook naar Assyrië brachten en die tevens bij de Feniciërs, de Kanaâneërs en de

¹⁾ Baethgen, *Beiträge zur Semitischen Religionsgeschichte*, p. 10, vgl. 67 vg. Vroeger reeds Robertson Smith en Wellhausen, onafhankelijk van elkander, zie Wellhausen, *Skizzen u. Vorarbeiten*, III. *Reste arabischen Heidentumes*, p. 19.

Edomieten voorkomt. Arameesche goden reisden ver; zoo de bliksemgod Rešuf (Rešpu), dien men voor een noord-syrischen houdt, en die van Cyprus, waar hij veel vereerd werd, zelfs naar Egypte verhuisde. Naast hem staat de krijgshaftige Anat, die hem ook naar het Zuiden vergezelde; maar zij is oorspronkelijk een babylonisch-assyrische godin, die, blijkens sommige plaatsnamen, ook in Kanaän was doorgedrongen. Indien, wat mij nog steeds het waarschijnlijkst voorkomt, de namen Atergatis en Derketo twee grieksche verbasteringen zijn van denzelfden naam 'Ater-^sata (Ter-^sata), dan wordt deze arameesche Ištar ook buiten haar eigen land gediend, vooral in Kanaän, waar zij de stadsgodheid van Aškelôn was, misschien, doch niet zeker, reeds vóór de aankomst der Filistijnen. Hoe deze diensten zich verbreid hebben, door kolonisatie of op andere wijs, weten wij niet. Maar omdat men ze bij meer dan één stam aantreft, mogen we nog niet beweren, dat deze goden eens gemeenschappelijk vereerde oud-semietische of zelfs maar noord-semietische godheden waren. Zij kunnen zeer wel zijn overgebracht.

Misschien moeten hiertoe ook gerekend worden de welbekende goden Sin en Nebo. Sin wordt toch niet alleen in Zuid-Babylonië, waar men hem met den maangod Nannar samensmelt, in Babel, in Assyrië en in 't half-arameesche Harran gevonden, maar evenzeer in Zuid-Arabië bij de Yemenieten en op het schiereiland Sinaï, welks naam van den zijnen afgeleid schijnt. Nebo heet de welbekende berg in 't Overjordaansche en een stad die afwisselend aan Israël en aan Moab behoorde. Tot nog toe nam men aan, dat deze goden uit Babylonië en Assyrië afkomstig en van daar naar het Westen gereisd waren. Wij zagen reeds dat Nabu eerst in vrij laten tijd in Babel kan zijn ingevoerd en met een gestalte van Maruduk vereenzelvigd, maar of hij met Nebo in Moab samenhangt, is onzeker. Meer en meer is men geneigd (zoo o. a. Winckler) om ook van den Sin-dienst den oorsprong bij de West-Semieten te zoeken, al heeft hij

eeuwen vroeger dan Nabu zijn weg naar Babylonië gevonden. Met zekerheid kan hieromtrent nog niets worden beslist.

Anders echter is het met enkele andere goden, zooals Allat, of gelijk de Feniciërs haar naam uitspraken Ellot, een godin die bij alle Semieten voorkomt, niet alleen bij de Feniciërs en hun koloniën, de Arameërs en Nabateërs, maar evenzoo bij de Assyriërs en de Arabieren. Ook Gad, de geluksgod, naar wien een der stammen Israëls genoemd werd, is wel niet zoo algemeen vereerd, maar toch zeker een oud-semietische god, en desgelijks Aziz, de sterke. Dat alle Semieten eenmaal den Heer des hemels als hoogsten god hebben aanbeden, zouden wij mogen vaststellen, al ontmoette men den naam Ba'al-šamīn (Bêl-šamê) niet bij zoo goed als al hunne stammen.

Kortom, in weerwil van de bonte verscheidenheid der stam-religiën en plaatselijke godsdiensten bij de Semieten van Voor-Azië, en al moet de overal verspreide Astartedienst aan vreemden invloed worden toegeschreven, hetgeen de Semieten en bijzonder de Noord-Semieten in hun godsdienst gemeen hadden, mag men niet voorbijzien. Hun godsdiensten, hoe ook door plaatselijke eigenaardigheden en vermenging met uitheemsche bestanddeelen gewijzigd, zijn niet minder nauw verwant, dan hun talen; zijn niet minder dan hun dialekten de spruiten van één ouden, in vóórhistorische tijden bloeienden stam. Hadden zij door oorzaken, die eerst later uiteengezet kunnen worden, slechts weinig bepaalde goden gemeen, hun goden, de voorstellingen die zij zich omtrent hen vormden en de wijs waarop zij hen dienden, hadden hetzelfde karakter, en dit reeds bewijst, dat aan de groote verscheidenheid ook een godsdienstige eenheid voorafging.

4. MENSCHEN- EN KINDEROFFERS.

Alle semietische volken in Voor-Azië, de Arabieren niet uitgesloten — omtrent de Hittieten en hun stamverwanten

in Klein-Azië zijn wij niet genoegzaam ingelicht, — heerschte eenmaal het barbaarsch gebruik, om aan de hoogste goden, 'tzij op geregelde tijden, 'tzij bij bijzondere gelegenheden, menschen en vooral kinderen ten offer te brengen. Menschenoffers zijn ook bij andere volken niet ongewoon. Men vindt ze niet alleen bij de onbeschaafde, maar zelfs bij volken, die aan de spits der beschaving gestaan of daarin althans een groote hoogte bereikt hebben. Ook de Ariërs hebben er zich niet vrij van gehouden. Doch het gebruik komt bij hen alleen voor in de tijden hunner barbaarschheid of in afgelegene streken, waar men hardnekkiger aan het oude vasthield. Zelfs bij de Babyloniërs en de anders niet weekhartige Assyriërs hebben wij er, althans in den historischen tijd, geen zekere bewijzen voor gevonden. Dat het bij de Arabieren lang in stand bleef en eigenlijk eerst door den Islâm werd afgeschaft ¹⁾, verklaart zich uit den aard en het standpunt hunner ontwikkeling. Maar moeilijker laat zich begrijpen, dat volken die het in zeer verfijnde beschaving tot zulk een hoogte gebracht hadden als de Arameërs en de Feniciërs den bloedigen ritus niet sedert lang hadden afgeschaft. En toch, wel verre van dit te doen, of hem alleen uit eerbied voor de overlevering voor den vorm te onderhouden, hebben zij geen gelegenheid verzuimd om hem toe te passen. Geen kolonie werd uitgezonden, geen krijgstocht aanvaard, of de goden werden door mensenoffers bewogen, hun bescherming niet te onthouden. Keerde men zegevierend terug uit den oorlog, men slachtte hun de krijgsgevangenen als dankoffer. En jaarlijks zocht men verzoening voor de zonden des volks, door tal van kinderen, meest uit de aanzienlijkste geslachten, op de altaren van den koning des hemels te verbranden, terwijl een helsche muziek de kreten der slachtoffers en de jammerklachten der moeders ver-

¹⁾ Wellhausen, t. a. p. 112 vg.

doofde. Dit geldt niet alleen van den fenicischen godsdienst in het moederland, maar ook van de koloniën. Zoo verkleefd waren de Karthagers aan de barbaarsche instelling, dat de Romeinen, ook toen zij volkomen meesters waren over hun oude mededingers, er nooit geheel in slaagden haar af te schaffen, hoe strenge geboden zij er ook tegen uitvaardigden. Indien, zooals waarschijnlijk is, Sefarvaïm in Aramaea lag, dan heeft men daarin een bewijs, dat ook de Arameërs hun kinderen „door het vuur deden doorgaan.” Van de Ammonieten en de Moabieten is hetzelfde bekend, en het O. T. verhaalt, hoe Meša, de koning van Moab, door de koningen van Juda en Israël belegerd, zijn eigen eerstgeboren zoon aan Kemoš offerde, om dezen god te vermurwen.

Weinig minder dan zijn stamverwanten was Israël aan het menschenoffer gehecht, en zelfs kinderoffers waren onder hen zeer gewoon. Men mag beweren, dat deze laatste gruwel nooit een bestanddeel van den Jahvedienst heeft uitgemaakt en daartoe oorspronkelijk niet behoorde; ¹⁾ men mag staande houden, dat het in stukken houwen „voor Jahve” van Agag door Samuel, het ophangen der Oversten, die aan den dienst van Ba'al-Pé'or hadden deelgenomen, „voor Jahve in 't aangezicht der zon,” of van Saul's nakomelingen door David, om Jahve's toorn, die zich in den hongersnood openbaarde, af te wenden, straffen en geen offers waren, ²⁾ zoenmiddelen waren 't in elk geval, levens van schuldigen of onschuldigen tot stilling van Jahve's gramschap ten offer gebracht. Men mag de vervulling van Jeftha's gelofte, waarvan men toch niet ontkent dat het een offer was, daaruit pogen te verklaren, dat hij te midden der Ammonieten

¹⁾ Stade, *Gesch. d. Volkes Israël*, I, p. 497. Het wettig bestaan van het menschenoffer in het oude Jahwisme, al werd het slechts in bijzondere omstandigheden toegepast, is aan geen redelijken twijfel onderhevig. Trouwens, wat was de *herem* anders?

²⁾ Baethgen, *Beiträge*, p. 220 vg.

leefde,¹⁾ de berichtgevers, vrome Jahvisten, namen er evenmin ergernis aan als aan de straks genoemde feiten. Zeker mag men het bekende verhaal van Abrahams offerande niet aanvoeren als bewijs, dat het kinderoffer aan den Jahvedienst vreemd was, want Jahve beveelt het en Abraham gehoorzaamt; alleen als een blijf van genade doet Hij afstand van zijn recht. Het zou dus veeleer voor het tegendeel pleiten. Maar in elk geval bewijst het, dat men in Israël en van alle voor-aziatische volken alléén in Israël, onder volle erkenning van Jahve's recht, dorst verkondigen, dat Hij zijn vereerders van deze onmenschelijke handeling ontsloeg. En dit is een belangrijke schrede voorwaarts.

Maar de groote menigte dacht er nog anders over. Zij bleef in dit offer van het dierbaarste een bewijs van groote godsvrucht, of althans een krachtig middel zien om den toorn van de hooge godheid te bezweren. In de assyrische periode nam het verbranden der kinderen voor den Melek steeds grooter afmetingen aan, vooral toen koningen voorgingen. Vergeefs ijverden de groote Jahveprofeten, wier reiner godsdienst en meer ontwikkeld zedelijk gevoel tegen dezen gruwel opkwamen, tegen 'tgeen zij met Jahve's eere in strijd achtten. Het volk oordeelde anders. Van het Tofet in het dal Ben-Hinnom, waar de kinderoffers gebracht werden, begaf men zich naar den tempel op Sion, meenende een Jahve welgevallig werk te hebben verricht. Het is niet onmogelijk, dat vreemde invloed hier in het spel was. Navolging van de Babyloniërs of Assyriërs kan het niet geweest zijn, want het is zeer twijfelachtig of het kinderoffer daar ooit bij de Semieten in gebruik is geweest en er is althans bij hen niet het minste spoor van gevonden.²⁾ Is

¹⁾ Baethgen, ald. p. 221.

²⁾ Zie dit verder uiteengezet door Dr. B. D. Eerdmans, aangeh. Dissertatie, p. 90 vgg. De schrijver wil hier van geen vreemden oorsprong weten en houdt den dienst in het Tofet voor Jahvedienst, en Melek voor den naam aan Jahve in zijn streng karakter gegeven.

de stoot tot verlevendiging van het oud gebruik van buitenaf gekomen, dan moet het van Fenicië of Aramaea uit zijn geweest. Maar 't was daarom in Israël zelf ook niet vreemd; reeds in de woestijn, zegt Ezekiël, hebben de stammen hun kinderen voor den Melek verbrand. Het was dus ook bij hen een reactie, een weder opleven van 'tgeen sinds lang gesluimerd had. Ook zullen zij, die het pijnlijk offer brachten — en voor den Semiet, die den kinderzegen zoo hoog stelt, was het bijzonder pijnlijk — zich heel wat vromer geacht hebben, dan de tegen hen predikende profeten, wier ethisch-idealistisch monotheïsme een vrij wat gemakkelijker godsdienst scheen. Erkent men de onbepaalde heerschappij zijns gods, is men overtuigd hem geheel te behooren, zooals een slaaf of een hond aan zijn meester, dan moet men het ook toonen, door hem het liefste prijs te geven. Wat wij als de hoofdgedachte van allen semietischen godsdienst hebben leeren kennen, verklaart en rechtvaardigt tot op zekere hoogte de instandhouding van zulke afschuwelijke gebruiken in een maatschappelijken toestand, waarin zij niet meer passen. De vraag of het kinderoffer en het menschenoffer oorspronkelijk bij den Jahvedienst behoorden, dan wel waar ze voorkomen als een overleving uit een vroegere godsdienstige periode moet worden beschouwd, is hier niet van het eerste belang; maar wij hebben grond om aan te nemen, dat beide offers bestanddeelen van den oud-semietischen godsdienst en daarom ook aan den vóor-jahvistischen volksgodsdienst van Israël niet vreemd waren.

Deze hypothese schijnt mij, wegens de houding der profeten en de plaatsing van het Tofet buiten den Jahvetempel, onwaarschijnlijk. Men zie verder mijn *Vergel. Geschiedenis*, p. 508 vgg. en 692 vgg.

DERDE HOOFDSTUK.

NATIONALE EN PLAATSELIJKE GODEN EN EERDIENSTEN.

A. BIJ DE ARAMEERS EN HUN NABUREN.

1. ARAMEESCHE GODEN EN EERDIENSTEN.

De voornaamste godheid der Arameërs, die te Hierapolis (Bambyke), Harran, Damaskus, later te Palmyra (Tadmor) en, zooals reeds gezegd werd, ook in Aškelon vóór of na de vestiging der Filistijnen, de voornaamste middelpunten harer vereering had, was de 'Aštar van 'Attes. Want dit is de waarschijnlijkste verklaring van den naam 'Atar-ata, dien de Grieken Atergatis, of, naar den verkorten vorm Tar'ata, Derketo uitspraken. De bespiegelingen der geleerden, die uit deze samenstelling een androgyn karakter der godin of een samenstelling van haar met den jongen god afleiden, missen allen wezenlijken grond ¹⁾. Zij heet de 'Aštar van 'Ate, als onderscheiden van die van Kamoš, of die van Tammuz, of welke andere ook.

De latere Grieken (Pseudo-Lucianus) noemen Attes of Attis een Lydiër, die aan de Lydiërs, Frygiërs en Samothrakers

¹⁾ Zoo nog Baethgen, a. w. p. 73 vg. Terecht verzette zich reeds daartegen E. Meyer in ZDMG. XXXI, p. 731 vgg. Zie ook Nöldeke ald. XXIV, p. 91 vg.

hun riten leerde en die vandaar uit naar de Syriërs bracht, waar men hem en der godin, wier lof hij zong, te Hierapolis een tempel wijdde, omdat de volken aan de overzijde van den Eufraat dezen dienst niet wilden aannemen. Deze voorstelling heeft even weinig historische waarde als de andere, door denzelfden schrijver vermeld, dat de tempel door Semele en Dionysos op hun reis naar Ethiopië zou gesticht zijn. Veeleer moet men aannemen, dat de dienst bij de Arameërs inheemsch, door hen reeds bij hun vestiging in 't land van de vroegere bewoners overgenomen en veel later van 't Oosten uit naar het Westen van Klein-Azië verbreid werd. De mythe van Attes is zeer nauw aan dien van Tammuz verwant en slechts een andere, gewestelijke vorm daarvan. Beide zijn de geliefde der groote hemelgodin, beide worden om hun schoonheid geroemd, beide verpersoonlijken het ontwaken en verdorren der natuur in voorjaar en herfst, beide sterven en worden dan door de godin beweend en angstig gezocht, doch herleven gedurig weder. Het eenig wezenlijk onderscheid is, dat Tammuz-Adonis door den ever of door een vijandigen god gedood wordt. Attes sterft nadat hij zich ontmand heeft: een mythische trek, waarin het ophouden van de vruchtbaarheid op aarde nog sterker wordt nitgedrukt, dan in 't eenvoudig dooden van den voorjaarsgod. Dat Attes zich verminkt zou hebben, uit schaamte en vertwijfeling over zijn liefdesbetrekking met de godin die toch zijn moeder was, is natuurlijk door de Grieken uitgedacht, maar het bewijst, dat hij althans in sommige scholen beschouwd werd als hetgeen in de egyptische theologie heet „de gemaal zijner moeder,” wat omtrent Tammuz althans nog niet gebleken is. Wij zullen de mythe in haar klein-aziatische gestalte later leeren kennen. Of alles wat daar verhaald werd ook in Syrië gold, kunnen wij niet zeggen, maar dat hier de hoofdbestanddeelen dezelfde waren als ginds, leert de cultus te Bambyke. Want ook daar vindt men de Gallen (*gallah*, „de geschorene”, misschien hier in

de beteekenis van den gesnedene) met den Archigallos ¹⁾ aan 't hoofd, priesters die zich op het voorbeeld van hun god en ter eere der groote godin ontmand hebben en jaarlijks bij 't groote feest door jongelieden in dweepzieke verrukking werden nagevolgd. Voorts was er een talrijke priesterschap, in 't wit gekleed en met hoeden op; de hooge priester alleen droeg purper en een gouden kroon. Er waren er voor 't slachten der offerdieren, andere voor de plengoffers, vuurdragers, altaardienaars, en bovendien een menigte kedešim, muzikanten, razende vrouwen. Maar alleen bij de offers aan de groote godin werd met fluit en bekkens gespeeld en gezongen, de offers aan den god geschieden in stilte.

Wie de god was, wiens beeld naast dat van de groote godin in een allerheiligste stond, dat wel open maar alleen voor de voornaamste priesters toegankelijk was, weten wij niet. De grieksche schrijver noemt hem Zeus. Misschien was hij Ramman of Hadad, misschien, maar niet waarschijnlijk, was hij er eerst sedert de grieksche periode ingevoerd en werkelijk Zeus. Hij stond, op assyrische wijs, op een stier, het dier van Ramman, de godin op een leeuw, en haar beeld geleek op dat van geen enkele grieksche godin, maar deed aan zeer verschillende denken. In de eene hand droeg zij een scepter, in de andere een spinde, den gordel der hemelkoningin om het middel, gekroond met hetgeen de Grieken een burchtkroon noemen en wat niet anders dan het gewone hoofddeksel van alle arameesche en klein-aziatische godheden is, voorts bedekt met een steen die scheen te gloeien en in het duister lichtte. Tusschen beide in stond een beeld van alle andere verschillende en waaromtrent de schrijver geen inlichting kan geven,

¹⁾ Morris Jastrow Jr. heeft in *Hebraica*, 1891, p. 257 vgg. de vernuftige gissing uitgesproken, dat de naam Adongallah, op een fenicisch zegel voorkomend, geen eigennaam, maar het semistische origineel voor het grieksche Archigallos is.

dan alleen dat het tweemaal 's jaars gebed werd bij de ceremonie van 't waterhalen.¹⁾ Behalve deze waren er nog verscheiden andere godenbeelden, o. a. een van een orakel-god, dat zich bij 't ronddragen door de priesters bewoog en zoo den wil der goden te kennen gaf, en ontelbare beelden van koningen en priesters. Voorts blijkt hier uit alles, dat men zich in een tempel der groote godenmoeder bevond; de vijver met allerlei, sommige met goud versierde visschen, de voorhof met alle soorten van dieren, ook volkomen tamme roofdieren, alle levende vertegenwoordigers van de visschen en monsters die haar in den kosmischen oceaan omringden. De heiligste vogel dezer godin was de duif, en het zwijn werd als onrein beschouwd en noch ge-offerd, noch gegeten. Het afscheren van haar en wenkbrauwen, het wijden van de jongelingsvlecht bij het intreden der manbaarheid — misschien een surrogaat voor 't offer der Gallen — het slapen op den grond, zijn gebruiken die men niet alleen hier, maar ook bij andere volken ontmoet.

De god, die in rang op 'Atar'ate volgde, de hoogste der mannelijke arameesche goden was Hadad, wiens naam zeker zoo luidde en niet, zooals men wel gewild heeft²⁾, Hader of Adir, al blijft het mogelijk dat dit laatste als eernaam: „de verhevene” voor hem of eenigen anderen god in gebruik was. Dat hij de god des donders was, voorgesteld met rijken haar- en baardgroei, en daarom waarschijnlijk door de Grieken voor Zeus gehouden, mag als zeker worden aangemerkt. Dat was ook de welbekende syrische god Ramman (niet Rimmon, „granaatappel,” zooals de Masoreten bij vergissing

¹⁾ Baethgen, a. w. p. 73, houdt het voor het beeld van Attes, wat niet onmogelijk is.

²⁾ De gronden, die men daarvoor bijbracht zijn reeds door E. Meyer, ZDMG. XXXI, p. 734 vgg. voldoende wederlegd. Zie ook Baethgen, a. w. p. 67.

schreven), met wien hij in den plaatsnaam Hadad-Ramman wordt vereenigd. Er is alle reden om te meenen, dat het twee namen waren voor denzelfden hoogen hemelgod als den donderraar, niet de eene arameesch, de andere assyrisch (Baethgen), want, zooals wij zagen hadden de Assyriërs Ramman aan de Arameërs ontleend, maar de eene bestemd om de weldadige, de andere om de verschrikkelijke werking van het onweder uit te drukken. De wortel van den naam Hadad toch, die waarschijnlijk „uitbarsten in geschreeuw” beteekent, wordt toch steeds gebezigd voor vroolijken jubel, die van den naam Ramman, „de bruller, de donderraar,” beduidt ook „toornig zijn.” In welke betrekking de god tot ‘Atar’ata stond, staat niet vast; haar gemaal was hij zeker niet, althans niet in den tijd, waarmede wij ons bezighouden. Eer zullen zij als broeder en zuster zijn opgevat, zooals ook de Babyloniërs deden, bij wie althans de Ištar van Uruk en Ramman beide kinderen van den hoogsten hemelgod Anu zijn.

Omtrent andere arameesche goden in de oudheid is niet veel meer dan de naam bekend, zooals van Aziz, den machtige, door sommige geleerden met Arês, door anderen met Apollo vergeleken. Van andere, zooals de algemeen en ook in Syrië vereerde goden Gad, den geluksgod, Bâ'al-šamên, den heer des hemels, van den op Cyprus doch ook in Sam'al (Noord-Syrië) voorkomenden Rešpu en van Anat, is reeds vroeger gesproken. Of en in hoever de eerdienst te Damaskus, Ḥarran, Hamath en andere middelpunten des lands van die te Hierapolis verschilde, weet men niet. Veel nauwkeuriger zijn wij onderricht over den godsdienst te Palmyra (Tadmor) met zijn twee zonnegoden Bel en Malakbel, zijn twee maangoden Aglibôl en Jarhibôl, alle onderworpen aan Bâ'al-šamîn, maar noch deze ontwikkeling van den arameeschen godsdienst, die ook al vele sporen van synkretisme vertoont, noch de bloeitijd van het Nabateesche rijk met zijn meest arabische

goden, behooren in het tijdperk vóór Alexander den Groote, en kunnen dus hier niet worden behandeld. ¹⁾

2. DE GODSDIENST BIJ DE HITTETEN.

De Hittieten (Heta, Hatti), die reeds ten tijde van de eerste assyrische periode eene zoodanige uitbreiding en heerschappij hadden verkregen, dat de Assyriërs het geheele Westland dikwijls „het land der Hatti” noemden, waren wel zelf geen Semieten, al waren 't meest semietische stammen waarover zij den scepter voerden (zie boven p. 212), maar, gelijk hun kunstwerken naar babylonisch-assyrische modellen gevolgd blijken te zijn, zoo hebben zij zich ook in den godsdienst naar hun semietische naburen en onderdanen gevoegd. Reeds ten tijde der 18^e egyptische dynastie spreekt een der Hatti-vorsten in zijn brief aan den Farao van de Ištar van Nineve als eene zijner godheden. In het verdrag door den egyptischen koning Ramses II met den vorst der Heta Hetasir gesloten, na een hardnekkigen strijd, waarbij het voordeel zeker niet alleen aan de zijde der Egyptenaars was, worden naast de duizend mannelijke en vrouwelijke godheden van Egypte, evenzoovele hittietische als getuigen aangeroepen, alle die over de aarde, de bergen en de stroomen van het land der Heta heerschen, en bepaaldelijk een reeks van plaatselijke Sutechs, eene Antarata (ook Aštarta gelezen), en nog eenige andere plaatselijke godheden, die eenvoudig god of godin genoemd worden. Sutech is de egyptische naam waarmee de Egyptenaars gewoonlijk de Ba'alim aanduiden; onder hen wordt die van Tunep, een stad niet ver van Aleppo gelegen, in de eerste, die van het land Heta in de tweede plaats vermeld. Antar-

¹⁾ Men zie voor de eerdiensten van Palmyra, Hauran en Nabataea de Vogüé, *Syrie Centrale, Inserr. sémitiques*, en over de in den tekst genoemde goden vooral p. 62 vgg.

ata van 't Hetaland kan wel geen andere zijn dan 'Atar'ata, en dus de bekende arameesche hoofdgodin, die de Hittieten dus hadden overgenomen. In de stad Kadeš, een grenssterkte van het toenmalige Hetarijk, werd zij waarschijnlijk als hoofdgodin, als de weelderige vereerd. Misschien kwam zij met de hittietische prinses, die Ramses na 't sluiten van den vrede huwde, naar Egypte, en zeker moeten de krijgshaftige Anta en de godin Ken, voorgesteld als een naakte vrouw, met aren en bloemen in de handen en op een leeuw staande, die men ook op egyptische monumenten aantreft, eveneens uit Voor-Azië afkomstig zijn. Bepaalde namen van hittietische goden worden in 't gemeld verdrag niet genoemd. Men meent in de nog niet ontcijferde hieroglyfen-opschriften der Hittim er toch drie te kunnen lezen, en wel Tarku, Sandu en Kamoš (Menant), maar dit vereischt nog zeer bevestiging. Alleen de eerste zou met zekerheid als een zuiver hittietische beschouwd mogen worden, want zijn naam komt in die van verscheiden Hetavorsten voor; Sandu doet denken aan den klein-aziatischen god Sandan of Sandês, over wiens afkomst twijfel bestaat; de derde is de bekende, zeker semietische god van Moab, wiens naam men ook in dien der stad Karchemiš (Gar-gamišu) wil vinden. De schraalheid der berichten en de onverstaanbaarheid der hittietische inscripties veroorloven ons niet, over den godsdienst van dit volk met meer gewisheid te spreken. Maar dat die een mengsel was van hun eigene met arameesche bestanddeelen, mag wel hoogstwaarschijnlijk worden geacht.

3. SPOREN VAN VERWANTEN GODSDIENST IN KLEIN-AZIË.

Klein-Azië, door zijn vorm als bestemd om de brug te vormen tusschen Azië en Europa, „een aziatische hoogvlakte gevat in een europeesch kustland,” gelijk Perrot het zeer gelukkig genoemd heeft, en zoo de aangewezen plaats

waar de ontluikende westersche beschaving bij de eeuwen-oude oostersche ter schole ging, behoort niet geheel tot den kring buiten welks grenzen het historisch onderzoek van dit Boek niet gaan mag. Welken vorm sommige oostersche goden, mythen en eerdiensten in Frygië, Lydië, Lykië en onder de klein-aziatische Hellenen aannamen wordt later vermeld. De geschiedenis van dien overgang vormt noodwendig de inleiding tot die van den godsdienst der Grieken. Maar voor een deel behoort Klein-Azië wel tot het gebied, dat wij thans moeten overzien. In het oostelijk gedeelte, in Leukosyrië of Kappadokië, in Kilikië en in eenige aangrenzende gewesten hebben godsdiensten geheerscht van denzelfden aard als die der Hittieten en Arameërs, en zelfs hebben die zich blijkbaar ver naar 't Westen verbreid. De volkenkunde van Klein-Azië is nog vol raadselen. Dit is zeker, dat reeds vroeg Semieten in Kilikië moeten zijn doorgedrongen. Daarvan getuigt onder anderen een relief te Ibriz, aan de westgrens van die landstreek, dat een man met ontwijfelbaar semietische gelaatstrekken en half naar assyrische mode gekleed voorstelt, in aanbidding tegenover een god, die met de eene hand een om zijn midden geslingerde wijnrank ophoudt, in de andere een bundel korenaren draagt. Men ziet in dezen vruchtbaarheidsgod de prototype van den Dionysos, dien de Grieken den Oosterschen noemden en die door geheel Klein-Azië in veel verschillende gestalten vereerd werd.

Invloed van Semieten, met name van hun kunst, is ook in de landen ten noorden van Kilikië niet te miskennen. Maar de bevolking schijnt noch tot het semietische, noch tot het ario-europeesche ras behoord te hebben, veeleer tot de familie der kaukazische of sub-kaukazische stammen. Het zijn de Tibarenen, de Kappadokiërs of witte Syriërs en de Kataoniërs. Overblijfselen hunner kunst, die wel zekere zelfstandigheid toont, doch ook duidelijk navolging van egyptische en veel meer nog van assyrische voorbeelden verraaft, zijn in den

jongsten tijd ontdekt. De groote overeenkomst hunner kunstwerken met die te Jerablus (Karchemis), te Hamat en elders in 't Hittietenland gevonden, vooral de omstandigheid dat zij 'tzelfde hieroglyfenschrift als dezen gebruiken, wekten het vermoeden dat zij stamverwanten der Hatti waren en deden zelfs de gissing wagen, dat een groot Hittietenrijk eenmaal geheel Noord-Aramaea en Klein-Azië omvatte. De laatstgenoemde gissing rust op zeer zwakken bodem. De andere is niet onmogelijk, maar ook niet bewezen. Volken van verschillende talen kunnen 'tzelfde schrift bezigen. De beeldhouwwerken in Kappadokië en de daarmee overeenkomende in westelijker streken van 't schiereiland gelijken wel sterk op de echt hittietische, maar zijn veel voortreffelijker, en de overeenkomst laat zich voor een deel daaruit verklaren, dat de kunst in beide landen van de assyrische afhankelijk was ¹⁾. De assyrische invloed schijnt, vooral sedert de oorlogen tusschen Ašurbanipal en de dynastie van Gyges den Lydiër, steeds toegenomen te zijn, zoodat men eindelijk de landstaal in gewijzigd assyrisch spijkerschrift schreef en assyrische namen in Kappadokië veelvuldig voorkwamen ²⁾. Stamverwanten van de Hatti zijn de genoemde volken waarschijnlijk wel geweest, de eersten wat meer vooruitgeschoven en in Aramaea gevestigd, de laatsten wat dichter bij 't noordelijk gelegen moederland gebleven. Zoo veel wij van hun godsdienst weten bevestigt dat.

Deze bestond voornamelijk in den dienst der Moeder-godin, die onder verschillende namen door geheel Klein-Azië aanbeden, maar veelal met haar kappadokischen

¹⁾ Men zie tegen de bekende meeningen van E. Meyer, Sayce, Perrot en anderen, de eenzijdige, doch niet te verwaarloozen verhandeling van Hirschfeld, *Die Felsenreliefs in Klein-Asien und das Volk der Hittiter*, Berl. (K. Ak. der Wissensch.) 1887.

²⁾ Althans indien de zoogenaamd Kappadokische tabletten, waarvan Pinches reeds in 1882 een tweetal en nu onlangs (1891) Golenischeff een 24-tal uitgaf, werkelijk uit Kappadokië afkomstig zijn, wat echter niet onwaarschijnlijk is.

naam Ma of Ammas genoemd werd. In de merkwaardige monumenten bij het tegenwoordige Euiük ontdekt, heeft men terecht de overblijfselen van een voornaam middelpunt harer vereering gezien. Het heiligdom aldaar behoorde bij een paleis. Nog vele van de basreliefs die de wanden daarvan versierden zijn over. 't Geen zij voorstellen zijn zonder twijfel godsdienstige handelingen: hier een stierbeeld met altaar, waarheen zich van beide zijden de aanbidders in optocht begeven en waarbij een priester en priesteres of vrouwelijke aanbidsster dienst doen; daar een zittende godin, aan wie een priester een plengoffer brengt en tot wie een schare van geloovigen nadert; elders diezelfde godin, drinkend uit een schaal, terwijl men rammen en schapen aanbrengt om haar te offeren en tot haar eer muziekinstrumenten bespeelt. De godin is hier de hoofdgodheid, die evenals de Ištar van Uruk den stier als symbool van den god der vruchtbaarheid bij zich heeft.

Ongeveer vijf uren gaans ten ZW. van Euiük, te Jasili-kaïa bij het dorp Boghaz-keui, naar men meent het oude Pteria van Herodotos, is een andere heilige plaats, een tempel in de rots uitgehouwen, op welks wanden een zestigtal personen in bas-relief zijn afgebeeld. Hier ziet men twee processies die elkander te gemoet komen, de eene geheel, of althans hoofdzakelijk uit mannelijke, de andere uit vrouwelijke figuren bestaande, met deze éene uitzondering, dat achter de godin, die de rei aanvoert, een jong goddelijk wezen staat. Aan 't hoofd van den anderen stoet ziet men een god, het eenig mannelijk wezen dat een baard draagt; achter hem komen allerlei mythische figuren, sommige gevleugeld, andere met bokspooten en horens, vele, evenals de jeugdige god in den anderen optocht, gewapend met de dubbele bijl van Lanbrandus. Evenals de assyrische goden op de reliefs van Bavian en Maltaï, staan ook hier de voornaamste wezens niet op den grond, maar de godin en haar jonge metgezel op panthers of leeuwen, de hoogste god op

twee gebogen menschelijke gestalten, een ander op twee verhevenheden, die waarschijnlijk de twee horizonden beduiden. Dat hier een heilig huwelijk, de ontmoeting van twee op verschillende plaatsen vereerde goden, als van den Horos van Edfu en de Hathor van Dendera, is afgebeeld, lijdt geen twijfel. De godin is zeker dezelfde als de 'Atar'ate der Arameërs en haar Attes volgt haar; even zeker dezelfde als de hoofdgodin van Euiük, want in haar gevolg komt ook de zonderlinge figuur staande op den dubbelen arend voor, die men in den tempel te Euiük aantreft. Ook de priesters, met hun lang vrouwelijk gewaad en baardeloos gezicht, waarschijnlijk Gallen, vertoonen op beide plaatsen dezelfde type. Maar te Jasili-Kaia is de woning van den god, die er de verwante godin slechts als gast verwelkomt. Dat blijkt uit de voorstellingen op den wand van het kleinere, moeilijker toegankelijke vertrek, dat het adyton moet hebben uitgemaakt, waar geen godin, maar alleen de god, zijn priester (?) omarmend en van de heiligste symbolen omgeven, en aan den ingang de tempelwacht is afgebeeld ¹⁾. Allereigenaardigst is hier een symbolische godsgestalte met menschenhoofd en spitse tiara, doch wier lichaam door vier leeuwen gevormd wordt, wat blijkbaar met de vier hemelstreken in verband staat.

Omtrent de oudheid dezer heiligdommen valt niet veel te zeggen. Misschien zijn zij uit denzelfden tijd als de gelijksoortige beeldhouwwerken uit Sinaheribs regeering (704—681), zeker niet ouder; doch even zeker jonger dan de grove beelden der godenmoeder in Troas, op Kypros en de Kykladen gevonden. De ruwe horden der Kimmeriërs, die in

¹⁾ Een uitvoerige beschrijving met voortreffelijke afbeeldingen o. a. bij Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Vol. IV p. 623 suiv. Zie ook het groote werk (*Expédition archéologique de la Galatie etc.*) van Perrot, Guillaume en Delbet, op kosten van den Staat in 1872 te Parijs uitgegeven.

de 7e eeuw Klein-Azië verontrustten, zullen ze wel niet gesticht hebben (tegen Krall). De vorst, die de paleizen bij de heiligdommen bewoonde, komt in de reliefs niet voor, waaruit men heeft opgemaakt, dat hijzelf de hoogepriester was (Perrot). De groote godin, hier voorgesteld, is blijkens haar kleeding en onderscheidingsteekenen dezelfde als die van het kappadokische Komana aan de Iris en het kataonische Komana aan den Saros, en waarschijnlijk werd zij er op dezelfde orgiastische wijze, met gewijde prostitutie, zeker door Gallen gediend. Maar dit vermoeden rust alleen op hetgeen de geschiedenis leert van de standvastigheid van godsdienstige gebruiken. De berichten omtrent den dienst in de twee Komana's zijn veel jonger dan de tempels te Boghaz-Kewi en te Euiük. En het moet erkend worden, dat de beeldhouwwerken in beide tempels noch razende Korybanten, noch grofzinnelijke symbolen, noch weelderige godengestalten te aanschouwen geven.

4. DE GODEN DER FILISTIJNEN EN HUN DIENST.

Het zou nutteloos zijn een onderzoek in te stellen naar de afkomst der Filistijnen en de ligging van hun stamland Kaftor, waarvoor alle gegevens ontbreken. Alleen dit mag wel als boven allen redelijken twijfel verheven beschouwd worden, dat zij Semieten waren en met de Pelasgen niets te maken hebben ¹⁾. Toen zij zich in Kanaän vestigden vonden zij daar natuurlijk de landsgoden, de kananeesch-fenicische Astarte en verscheiden plaatselijke Ba'alim, zooals de Ba'al Zebub van 'Ekron, in eere, en wachtten zich wel hun dienst af te schaffen, maar zij plaatsten er hun eigen godheden naast, zelfs waar die in oorsprong dezelfde waren.

¹⁾ Tegen Hitzig, die hen voor Ariërs houdt, en Stark, die hen met de Pelasgen vereenzelvigt. Zie verder boven blz. 213 vg.

Zoo vindt men naast de inheemsche Astarte te 'Aškelôn de godin, wier naam de Grieken Derketo uitspraken, blijkbaar naar den dialektischen vorm Tir'ata van den bekenden arameeschen naam 'Atar'ata. De berichten omtrent dezen dienst zijn zeer jong en bovendien schaarsch. Dat hij van den plaatselijken Astartedienst onderscheiden werd, staat vast, want de tempel van Derketo lag buiten, de andere in de stad. Wij mogen ook aannemen, dat de godin hier anders dan te Bambyke werd voorgesteld en wel in ichthyanthropischen vorm. Ook werd van haar te Aškelon wel een soortgelijke mythe verteld als van de arameesche godin, namelijk haar ongelukkige liefde voor een jongeling uit de offerenden, maar in de bijzonderheden zoo verschillend, dat zij niet uit dezelfde streek afkomstig kan zijn. De Grieken spreken voorts van haar dochter Semiramis en noemen deze een andere gestalte van de hemelsche Afrodîtê, dat is de Astarte die in de stad vereerd werd. Dat in dezen cultus arameesche bestanddeelen den hoofdinhoud uitmaken, is duidelijk, en evenals de naam der godin, zoo is ook die van den god door de Filistijnen te Gaza en elders vereerd, Marnas (Mar-na, onze Heer), niet kananeesch, maar arameesch. Intusschen, Semiramis behoort in Babylonië en Assyrië thuis (Šamuramat). En daar behoort evenzeer de mannelijke hoofdgod der Filistijnen, Dagon, die te Gaza zijn hoofdtempel, maar ook in andere hunner steden zijn heiligdommen had. Hij was geen kananeesche godheid; al komt zijn naam nog in een paar plaatsnamen buiten het filistijnsch gebied voor, wij kunnen daarin niet anders zien dan overblijfsels van de heerschappij eenmaal door de Filistijnen over het grootste deel van Kanaän uitgeoefend. Een jonge overlevering beschrijft zijn beeld als saamgesteld uit het lichaam van een visch met hoofd en handen, misschien ook voeten van een mensch. Al zwijgen daarvan de oudere berichten, er is geen geldige reden om het te betwijfelen; te minder omdat ook Derketo een vischgedaante heeft en de naam

Dagon zelf met *dag* „visch,” niet, zooals Filo van Byblos wil, met *dag* „graan” samenhangt. Omtrent zijn dienst weten wij niets, dan dat hij zijn priesters en waarzeggers had. Wat zijn beteekenis aangaat zullen wij niet ver van de waarheid zijn, zoo wij hem onder de oude scheppende goden van den kosmischen oceaan rangschikken en met den babylonischen Ea in verband brengen, al stond hij in de hierarchie der goden misschien op lageren trap dan deze. In Babel en Assur wordt hij meermalen met den hoogsten hemelgod Anu verbonden en uit een der geschriften van koning Sargon II ¹⁾ heeft men opgemaakt, dat hij vooral te Harran vereerd werd. Dit zou een vermenging van arameesche en assyrische eerdiensten althans eenigszins verklaren. Maar wij kunnen niet loochenen, dat het alles zeer onzeker is. Alleen dit staat vast, dat de god dikwijls bij den boom des levens wordt afgebeeld en dat hij bij de uitvaart der dooden een rol speelt; hij behoort dus tot de goden, die leven wekken uit den dood ²⁾.

¹⁾ Khorsab. revers des plaques 8. Er staat echter niet, dat de wil van Anu en Dagan, wier wetten Sargon voor Harran opteekende, juist alleen daar gold.

²⁾ Men zie daarvoor o. a. de afbeeldingen meegedeeld door J. Meunier, *Le Mythe de Dagon*, in RHR. 1885, XI, 295 vgg. Mijne opvatting van Dagon als god der Filistijnen staat lijnrecht tegenover die van Pietschmann, *Gesch. v. Phoenik.* p. 144 vgg., die Dagon voor een kananeeschen god houdt en de etymologie van Filo Byblos aanneemt.

VIERDE HOOFDSTUK.

NATIONALE EN PLAATSELIJKE GODEN EN EERDIENSTEN.

B. BIJ DE FENICIËRS, DE KANAÄNEËRS EN HUN NABUREN.

1. DE FENICISCHE VOLKSGODEN.

Onder de godsdiensten der oudheid behoort die der Feniciërs niet tot de meest ontwikkelde. Veel hooger staat de babylonische met wier geleerde priesterschap de Fenicische zich niet kon meten; om niet te spreken van de Israëlietische, steeds hervormd en gezuiverd door machtige profeten, die met gerechtvaardigde minachting op de arme Ba'alspriesters van Tyros en Sidon nederzagen. De oorzaken dier geringe ontwikkeling liggen voor de hand. Het ontbrak den Feniciërs aan staatkundige eenheid. Gevestigd op een lange, smalle kuststrook, hadden zij een aantal kleine staten gevormd, waarvan sommige zich wel tijdelijk een zeker gezag over de andere aanmatigden en aanspraak maakten op den titel van „eene moeder in Kanaän,” maar die toch steeds een zekere mate van zelfstandigheid en onafhankelijkheid behielden. Daarom hadden zij ook geen godsdienstig middelpunt, waar de voornaamste landsgoden om één hoogsten geschaard en met hem tot een hierarchisch stelsel vereenigd werden, geen Babel of Thebe of Jeruzalem, en zonder dat moet een polytheïstische godsdienst op zekere hoogte blijven stilstaan.

Daarbij komt, dat zij haast uitsluitend leefden voor den handel en voor die nijverheid, die hun voordeel kon verschaffen. In kunst en kunstnijverheid waren en bleven zij achterlijk. De overblijfselen van hun bouw- en beeldhouw-kunst verraden een volslagen gebrek aan oorspronkelijkheid, en zijn niet veel meer dan onhandige navolgingen van uitheemsche modellen. Wat zij op het gebied van kunstnijverheid leverden kan in de verte de vergelijking niet doorstaan met de smaakvolle en sierlijke voortbrengselen der arameesche industrie. Het was, zooals Pietschmann juist heeft opgemerkt, voor de Fenicische kramers veel voordeliger slechten namaak dan kostbare origineelen uit te voeren en te verhandelen. Zelfs op hun staatkundige onafhankelijkheid stelden zij weinig prijs, zoolang men hun handel en scheepvaart vrijliet, en alleen wanneer dezen gevaar liepen of hun steden met geheelen ondergang bedreigd werden, verdedigden zij zich tot het uiterste. Dat gebrek aan een krachtig volksbewustzijn verhinderde bij hen de vorming van een nationalen godsdienst. Wel zegt men te veel als men beweert (Pietschmann), dat zij, aan de zee gevestigd en kooplieden geworden, steeds dezelfde goden bleven vereeren, die zij aanbaden toen ze nog zwervende veehoeders of in 't binnenland wonende landbouwers waren, en dat zeegoden bij hen een ondergeschikte rol bekleeden. Zij hebben inderdaad hun godsdienst gewijzigd naar hun nieuw bedrijf. Maar wel kenmerken zij zich door de zucht om vreemde goden en eerdiensten over te nemen en die met de hunne te vermengen, wat zeker tot zuivering van hun eigen religie niet bijdroeg.

Eindelijk moet ook in aanmerking worden genomen, dat zij wel de makelaars der hoogere beschaving van het Oosten waren en door hun rijkdom zich allerlei voorwerpen van weelde en verfijnde genietingen konden verschaffen, maar dat zij zich die beschaving niet wezenlijk hadden toegeëigend noch zelfstandig verwerkt. Dicht onder de opper-

vlakte verborg zich de oude barbaarschheid, zoodat zij ook geen behoefte gevoelden het onmenschelijke in hun godsdienstige gebruiken af te schaffen of zelfs maar te verzachten.

De godsdienstleer der Feniciërs is zeer polytheïstisch. Al de goden die zij vereerden op te noemen, zou niet mogelijk zijn, want wat de israëlietische profeet van Juda zeide, geldt ook ten volle van de Feniciërs: het aantal hunner goden was even groot als dat hunner steden; men zou kunnen zeggen, dat het nog veel grooter was. Op tweeërlei wijze wordt de oorsprong van dit veelgodendom verklaard. Volgens de oudste en nog vrij algemeen verbreide meening hebben de Feniciërs, voordat zij zich aan de zee kust nederzetten, indien al niet één Ba'al, althans eenige hoogste goden gemeenschappelijk erkend en vereerd. De vele goden nu, waaruit hun pantheon bestaat, zijn eigenlijk de plaatselijke vormen van dien éenen Ba'al of die éene Ba'alit of 'Aštart, of hoe die algemeene godheden meer mogen heeten. Ofschoon nu de Ba'al van Tyrus inderdaad geen andere was, dan die van Sidon of Tarsos of welke andere plaats ook, voor 't bewustzijn van 't volk waren zij gansch verschillende goden ¹⁾; niet anders dan althans de minder ontwikkelde Roomsche Katholieken de O. L. Vrouw van de eene plaats als een eigene persoon van die eener andere plaats onderscheiden. Daartegenover wint meer en meer eene andere verklaring veld. Aanvankelijk zou de fenicische godsdienst geheel uit kleine stam- en plaatselijke godsvereeringen bestaan hebben. De goden waren noch eigenlijke natuurgoden, noch zelfs mythische wezens. Zij waren stamgoden, beschermgeesten van kleine gemeenschappen; werden zij daarna goden van een nederzetting, dan werden zij natuurlijk eenigszins met de natuur in verband gebracht en werden mythen op hen toegepast. Ook gebeurde het wel, dat, door de toeneming van de macht en den invloed eener stad of door het stichten

¹⁾ Baethgen, a. w. p. 19.

van koloniën, de dienst van haar plaatselijken beschermgod zich buiten de perken van zijn oorspronkelijk gebied verbreidde, maar dit maakt hem slechts in schijn tot een volks-god, in de werkelijkheid was hij niets anders dan de oude stamgod, die de kudden beschermde, ziekten en roofdieren afweerde, het voedsel voor mensch en vee liet wassen, en die van een anderen stamgod alleen daarom verschilde, omdat de éene stam zich van 't goddelijke een eenigszins ander begrip vormde dan de andere. Ruw waren die voorstellingen oorspronkelijk zeker; dat blijkt uit de opvatting der goden als vruchtbare of sterke dieren: stieren, koeien, leeuwen vooral, „vreter” en „verslinders.” Eerst van lieverlede werd al wat men zich als goddelijk dacht op zulk een stamgod vereenigd en werden sommige zoo hoog verheven, dat zij in menschengedaante met de wilde dieren worstelen of deze hun vanzelf gehoorzamen en hen gewillig dragen. Hier en daar mag een poging tot verklaring van natuurverschijnselen onder loopen, maar de meeste mythen zijn ijdele verzinsels ¹⁾. Noch de eene, noch de andere onderstelling kan dienen als verklaring van het fenicisch polytheïsme, al ligt er waarheid in beide. Ba'al, Milk, 'El, 'Alon zijn, wij zagen 't reeds, niet de namen van bepaalde, eerst later met verschillende plaatsen in verband gebrachte goden, maar algemeene benamingen aan allerlei, zeer onderscheiden goden, verleend. Evenmin zijn zij louter karakterlooze stamgoden, die slechts toevallig verschilden en waarvan de een, door het grooter aanzien van den stam of de stad waartoe hij behoorde, wat hooger beteekenis erlangde dan de ander. Het fenicisch polytheïsme dankt zijn ontstaan noch aan de lokalizeering van enkele natuurgoden, noch aan de samenvoeging van eenige honderden plaatselijke godheden, maar in zekere mate aan beide.

Want dat sommige fenicische goden bepaaldelijk natuur-

¹⁾ Deze theorie is het laatst uitvoerig verdedigd door Pietschmann in zijn *Geschichte Phoeniciens*.

goden zijn, mag niet ontkend worden. Om van 'Aštarit die alle Noord-Semieten met elkander gemeen hebben niet meer te spreken, behooren tot zulke natuurgoden zeker: in de eerste plaats Bā'al-šamen (Bo'samîm), de Heer des hemels, met Zeus gelijk gesteld, wellicht de hoogste in rang, al werd hij weinig vereerd; Ešmun, dien de Grieken met hun Asklêpios vergeleken, omdat hij een genezende god was; Sakun, dien zij met Hermes vereenzelvigden en wiens naam hem als „den vertrouwde, den nabijzijnde” doet kennen; voorts, ofschoon ze alleen in eigennamen voorkomen, Šamš, de zonnegod en Gad, de geluksgod, in de planeet Jupiter belichaamd; eindelijk Šefôn of Šafôn, de god van den Noordewind, en enkele anderen waarvan wij alleen de namen, doch niet de beteekenis weten, doch wier dienst te algemeen verbreid schijnt, om hen alleen onder de stamgoden te rekenen.

Dit geldt met name van den reeds genoemden god Ešmun, die bijzonder te Beryt en te Šidon, maar toch ook overal waar Feniciërs woonden vereerd werd. Daarvan getuigen de tallooze persoonsnamen met den zijnen samengesteld. Zijn tempels stichtte men gaarne op bergtoppen of hoogten en in de nabijheid van warme of geneeskrachtige bronnen. Zoo te Šidon en te Karthago, waar zijn huis op het hoogste punt der Byrsa of Akropolis gevestigd, de stad beheerschte en het rijkste van alle was (Strabo 17, 3, 14.) Bij den Tamyras, tusschen Beryt en Šidon, het riviértje aan Adonis gewijd, had hij een heilig boschje (Strabo, 16, 2, 22). Al de afleidingen van den naam Ešmun in de oudheid en door latere geleerden beproefd, laten onbevredigd. Maar dat hij, die de geliefde van Astronoê, dat is 'Aštarit na'amat, genoemd wordt en met Tammuz en Attês, zoo niet eenzellig, althans nauw verwant is, de welbekende door alle Semieten aangebeden god der weldadige warmte en vruchtbare wateren was, die in de lente met de Moederaarde verbonden alles tot nieuw leven deed ontwaken, kan voor geen mytholoog aan

twijfel onderhevig zijn. Daarom behoort hij op de spitsen der bergen, waar de hemelgod zich met de aardgodin vereenigt, daarom zijn hem bronnen en stroomen gewijd en is hij god des levens en der genezing. Filo van Byblos en Damascius maken hem tot het achtste kind van Sydykos (Sadykos), den vader der Kabiren; of dit in iets anders zijn grond heeft dan in een meer dan twijfelachtige verklaring van den naam Ešmun, durf ik niet zeggen; ook omtrent oorsprong en beteekenis der Kabiren (de machtigen) zijn wij nog gebrekkig ingelicht. Maar dat Sydykos niet anders dan Sēdek (Sadiq), een godsnaam in oude kananeesche eigennamen voorkomend, en dat deze „Gerechte” geen plaatselijke of stamgod, maar alleen een volksgod zijn kan, mag wel als zeker worden aangenomen. Omtrent hetgeen hij als natuurgod geweest is, kan men allerlei gissingen wagen, waarvan wel de waarschijnlijkste is, dat hij met den nachtelijken hemelgod, den god der onderwereld, den strengen ouden Bel van Nipur gelijk staat, maar men weet van hem eigenlijk niets.

2. DE PLAATSELIJKE GODEN DER FENICIËRS.

De talrijke Ba'alim en Ba'alôt der voorname steden of andere beroemde middelpunten van godsvereering, hetzij dat ze oorspronkelijk plaatselijke beschermgoden waren, hetzij men in hen lokale gestalten der groote nationale goden moet zien, kregen ook wel eigen bijnamen en een zelfstandig karakter, en wanneer hun stad in macht en aanzien klon en koloniën stichtte, werden zij ook meer algemeen gediend. De godin van Byblos, Ba'alat-Gebal, van wie reeds vroeger gesproken werd, bleef wel een plaatselijke godheid, maar zij was wijdberoemd en haar tempel een heiligdom, waarheen men van heinde en ver ter bedevaart trok. De Grieken noemden haar nu eens Dionê, dan Afroditê; Afroditê wegens het ontuchtig karakter van haar dienst en de mythe van

Adonis, die te Byblos thuis behoorde, Dionê meer in overeenstemming met haar karakter; in den tijd toen men al wat Egyptisch was in Fenicië navolgde, werd zij natuurlijk met Isis vereenzelvigd. Voorbeelden van lokale Ba'alim zijn die van Sidon (Ba'al-Sidôn), van Tyrus (Ba'al-Šûr), van Haldim (Ζεὺς ἁλδήμιος), van den Libanon (Ba'al Libnan Ζεὺς ὀρεῖος), van Šarni bij Byblos, die zelfs voluit Ba'al-šamim heette en in de Grieksche vertaling de hemelsche, allerhoogste Zeus Saarnaios genoemd wordt; van eenigszins anderen aard daarentegen zijn de Ba'al Markod, waarin men een Heer van spel en dans zien wil, en Ba'al Merpa, de Ba'al der genezing. Toeval is 't zeker niet, dat de Grieken deze Ba'al's in den regel met hun Zeus vergelijken, zij zullen dus wel alle hemelgoden geweest zijn, al wordt het er niet opzettelijk bij gezegd, zooals bij den Sa'arnischen.

Van geheel anderen aard was de groote stadskoning Milkart (uit *milk-kart*, koning der stad) van Tyrus, dien zij niet Zeus, maar Hêrakilês noemden, en die, naar mijn overtuiging van den Ba'al-Šûr moet onderscheiden worden. Geen der fenicische goden heeft zijn heerschappij zoo ver uitgestrekt als hij. Duizenden, niet slechts in zijn eigen stad en haar gebied, maar ook in de koloniën en nederzettingen noemden zich naar hem. Hij was, sedert Tyrus Sidon overschaduwde en de hegemonie verkregen had, zoozeer de nationale god geworden, dat de verhalen van de zeetochten en ontdekkingen zijner aanbidders met de mythen die hem behoorden werden samengesmolten. 't Is zeker overdrijving, aan zijn tempel hetzelfde centraal karakter voor Fenicië toe te schrijven als aan den Jeruzalemschen tempel in Juda; maar geëerd werd hij, vooral in de latere eeuwen vóór 't begin onzer jaartelling, meer dan eenig ander der fenicische goden. Karthago, de tyrische kolonie, ofschoon 't zijn eigen plaatselijke goden had, erkende zijn heerschappij en toonde dit door jaarlijksche toezending van offergaven en wijgeschenken voor zijn tempel.

De stadskoning van Tyrus was een geheel andere god dan de weldadige, groei en leven schenkende Ešmun der Sidoniërs, die, als ze stil hun handelsbelangen konden nagaan, voor hun staatkundige onafhankelijkheid niet veel over hadden, evenals de strenge tyrische 'Aštarit een geheel andere was dan de weelderige Ba'alat van Byblos. De Tyriërs, evenzeer kooplieden en zeevaarders, waren voor staatkundig belang en heerschappij niet zoo onverschillig. Tal van kleine staten en steden, onder deze zeer machtige en beroemde, erkenden Tyrus als een moeder in Kanaän. Jarenlang wisten zij, 'en somtijds zegevierend, hun onafhankelijkheid te verdedigen tegen geen mindere dan de Assyrische of Babylonische legers, en in menigen zeeslag behaalden zij de overwinning. En gelijk zijzelven, zoo was ook hun god weldadig voor zijn vereerders, maar de schrik zijner en hunner vijanden, een held, wiens machtige daden hem met Hêraklès deden vergelijken en die zich strijdend en steeds triomfeerend een weg gebaad had langs al de kusten der zee, tot in het verre Westen toe, waar de twee reuzenzuilen van zijn wonderkracht getuigden. Dat hij een zonnegod was is algemeen erkend, waarschijnlijk de gloeiende zomergod, en de menschen- en kinderooffers werden hem ter eere gebracht.

Bleef Melkart ook bij de Karthagers, gelijk in de andere tyrische koloniën hooggeëerd, evenals Ešmun, die trouwens, volgens de mythen, de bestendige metgezel op Melkart's tochten was en hem zelfs eenmaal het leven hergaf — de Grieken noemden hem daarom als Hêraklès' broeder en begeleider Iolaos — de godin Tanit en haar gemaal of geliefde Ba'al Hamman schijnen in de „Nieuwe stad" de meeste vereering te hebben genoten. Dat blijkt uit een ontzaglijke menigte wij-opschriften te hunner eere in den grooten tempel geplaatst, en waarin op eene twijfelachtige uitzondering na, althans te Karthago, de godin voorgaat. Doch in weerwil van die duizenden inscripties tasten wij, waar het er op aankomt de

beteekenis van dit godenpaar vast te stellen, in het duister. Men heeft ze voor plaatselijke goden gehouden, door de tyrische kolonie van de oudere berbersche bevolking overgenomen en door deze uit Egypte meegebracht (Renan). Hammân zou dan Amun (Ammon) van Thebe, Tanit Neit van Saïs zijn. Afdoend bewijs daartegen is niet, dat de Semieten den thebaanschen hoofdgod nooit Hammon, maar altijd Ammon schrijven en dat Neit of Nit in 't Egyptisch nooit Tanit kan genoemd zijn, want de karthaagsche vormen zouden berbersche verbasteringen kunnen zijn. Doch evenmin is een afdoend bewijs vóór de juistheid der vereenzelviging, dat in den tempel van de oase El-Hargeh de thebaansche en de karthaagsche god werkelijk gelijkgesteld worden, want dat kan synkretisme uit later tijd zijn. Dit alleen staat vast, dat van de vereering van Tanit buiten Karthago en zijn koloniën geen zeker spoor is te vinden ¹⁾. Daar behoort zij dus eigenaardig tehuis en zij is ongetwijfeld de godheid die Polybius de beschermgodheid der Karthagers (*δαίμων καρχηδονίων*) noemt. Er is dus veel voor te zeggen, dat de godin een berbersche was, door de stichters der nieuwe stad uit piëteit behouden, omdat de plaats haar behoorde; doch zeker niet van Saïs, al is het waar, dat de Berbers deze egyptische godin gaarne vereerden, waarschijnlijk omdat zij er hun nationale godheid in meenden te herkennen. De Grieken vonden er hun Artemis, de Romeinen hun Diana, de virgo caelestis, een maangodin, ook wel, omdat zij tevens moedergodin was, hun Iuno in. Meermalen heet zij Pen- of Pnê-Baal, 'aangezicht van Ba'al', niet van een of anderen Ba'al, maar van de godheid in 't algemeen ²⁾, een bijnaam die haast tot haar eigennaam geworden is. Zij

¹⁾ Ik moet alleen herinneren, dat onder de, waarschijnlijk uitheemsche, godheden, welke Ramses II vermeldt, naast eene ANT eene TNT voorkomt. De uitspraak van den naam is daar evenals te Karthago onzeker.

²⁾ Zoo terecht Baethgen.

heet zoo niet naar een plaats (Halévy), maar ook niet naar de verklaring van Apulejus, wiens pantheïstische voorstellingen voor een berbersche of oud-semietische godin weinig passen, als *deorum dearumque facies universa*, evenmin als zij oorspronkelijk de *rerum Natura parens, elementorum omnium domina, seculorum progenies initialis* is. Dit zijn louter bespiegelingen van lateren tijd. Zij heet zoo in denzelfden zin als er van een Šalam-Bā'al, 'Beeld van Bā'al' gesproken wordt, als de zichtbare godheid, in wie de hooge, verborgen hemelgod zich openbaart, misschien bepaald als maangodin.

Intusschen, de groote godin van Karthago moge oorspronkelijk de berbersche godin der plaats zijn, de tyrische kolonisten hebben haar blijkbaar voor dezelfde gehouden als de groote 'Aštari't of Bā'alat van het moederland, want Tanit wordt op een menigte van haar gewijde steenen met hetzelfde symbool aangeduid, dat elders aan de groote aziatische godin behoorde.

Bā'al-Hamman daarentegen, haar bestendige metgezel doch mindere in rang, is een oud-fenicisch-kananeesche god, die in Fenicië ook wel 'El-Hamman heette en zoowel daar als in verscheidene karthaagsche koloniën, ook op numidische monumenten, zelfstandig optreedt, of de groote godin als tweede naast zich heeft, of ook met een der bij de Feniciërs zoo gewone dubbelgoden Milk-'Aštari't verbonden is. Hij was zeer bepaald een god en niet louter een symbool, tot god verheven. De hammanim of zonnezuilen, meermalen in het Oude Testament en ook in west-aziatische opschriften vermeld, zijn zinnebeelden hem gewijd, en op of bij zijn altaar geplaatst, en ontleenden den naam aan hem, niet omgekeerd. Afbeeldingen op numidische steenen laten geen twijfel omtrent zijn beteekenis. Hij is, gelijk ook zijn naam aanduidt, de god der gloeiende, maar weldadige zonnewarmte, die planten en bloemen doet ontluiken, boom- en veldvruchten, bijzonder ook de wijndruif doet rijpen, kortom een god der

vruchtbaarheid in den ruimsten zin. Hij was dus niet een van die plaatselijke goden die door den wassenden invloed van hun stad meer algemeen vereerd werden, maar een oude, bij alle of althans de meeste semietische stammen bekende godheid, van wie de karthaagsche slechts een lokale gestalte was. Mag hij ook somtijds, waarschijnlijk omdat hun namen in klank op elkander geleken, met den thebaanschen Amun-Râ gelijk gesteld zijn, de wezenlijke overeenkomst tusschen hen was niet groot en in oorsprong verschillen zij geheel.

3. UITHEEMSCHE GODEN BIJ DE FENICIËRS.

Niets is natuurlijker, dan dat een handelsvolk als het fenicische niet alleen vreemde zeden navolgde, maar zich ook vreemde eerdiensten toeëigende. De handel, vooral gelijk die in de oudheid gedreven werd, toen hij met verre tochten te land en ter zee gepaard ging en het stichten van kantoren, nederzettingen en koloniën vorderde, maakt vanzelf verdraagzaam en belet het volhouden van een godsdienstig particularisme als alleen kan voorkomen bij een landbouwend volk, en dan nog eerst wanneer het een godsdienstig middelpunt heeft en naijverig is op zijn nationaliteit. Dat arameesche en door bemiddeling der Arameërs ook babylonisch-assyrische goden tot de Feniciërs moesten doordringen, lag voor de hand. Onder de eerste telt men, behalve de noordsyrische 'Atar'ate, de in Filistaea en Kanaän als Derketo vereerde godin, van wier dienst enkele sporen in Fenicië en op Cyprus gevonden zijn, den god Rešuf of Aršuf, die vooral op Cyprus vereerd werd en vandaar zelfs naar Egypte zijn weg vond. Zijn naam doet hem kennen als den god van den bliksem en hij komt voor in twee gestalten, namelijk als de Rešuf met den pijl (Rešuf-heš) en de Rešuf-mikal, dien men als een fenicischen vorm van den Amykleeschen Apollo beschouwt. Maar dit alles is nog

zeer onzeker al hebben de jongste ontdekkingen bewezen, dat hij een noordsyrische god was. De godin Anat, die naast hem staat en met de krijgshaftige Athëna wordt vergeleken, werd, blijkens plaatsnamen, ook in Kanaän zeer vereerd, en is wellicht van babylonische afkomst, de vrouwelijke Anu.

Is assyrische invloed in de fenicische kunst niet te missen, in den godsdienst is die niet overwegend geweest. Sommige opschriften getuigen, dat de Feniciërs de babylonische goden Bel en Nergal gediend hebben, maar of zij die in overouden tijd rechtstreeks van de Babyloniërs, dan wel later door bemiddeling van de Assyriërs ontvingen, kan men niet uitmaken. Opmerking verdient de groote overeenkomst, bij alle verscheidenheid, tusschen de babylonische en de vier fenicische kosmogonieën die wij kennen. Twee daarvan komen bij Damascius, twee andere bij Filo van Byblos voor, en zij dragen eenige kenmerken van echtheid. De twee bij Filo verschillen in de uitwerking en in de rangschikking der hoogste beginselen, maar komen daarin overeen dat zij alles uit den chaos (Báau) en den adem of geest (pneuma, kolpia) als eerste oorsprongen afleiden. Ook in die van Damascius, ofschoon ze er in belangrijke punten van afwijken, spelen naast Pôthos, de begeerte, de wind of adem en de lucht (Anemos en Aër) een voornamelijk rol; beide leeren het ontstaan der wereld uit het ei. In elk geval bewijzen zij, dat de verschillende priesterscholen zich ook bezighielden met filosofeeren over den oorsprong van 't heelal.

Veel dieper was de indruk, dien de egyptische beschaving met haar kunst en godsdienst op de Feniciërs gemaakt hadden. Vreemd was dit niet. Al zeer vroeg stonden zij in levendig verkeer met Egypte, dat zelf eenige eeuwen lang over Kanaän en sommige aangrenzende gewesten, tijdelijk zelfs over geheel West-Azië tot aan den Eufraat heerschte, en zij hadden zich wederkeerig in Neder-Egypte gevestigd,

in welks hoofdstad Memfis zij zelfs een afzonderlijke wijk hadden. Kleine opschriften uit zeer ouden tijd bewijzen dat zij ook diep in Opper-Egypte waren doorgedrongen. Geen wonder dat velen hunner zich aan den dienst van egyptische goden wijdden en hun kinderen naar hen noemden, zonder daarom op te houden hun voorvaderlijke godheden te vereeren; welke laatste dan ook wederkeerig in de egyptische godenwereld eene plaats vonden. De egyptische goden, die de Feniciërs bij voorkeur vereerden, behooren alle tot den kring van Osiris en tot dien van Ptah van Memfis, zelden tot de „heeren van Heliopolis.” Misschien hebben zij hun bekende dwerggoden, Kabiren, Pygmaeën of Pataeken, aan de Egyptenaars ontleend, bij wie ze trouwens, naar men meent, ook niet oorspronkelijk, maar uit het Zuiden ingevoerd zouden zijn. Mij komt dit echter nog zeer twijfelachtig voor. Het kan een toevallige overeenstemming en dan een vermenging van het gelijksoortige zijn. Dwerggoden vindt men in allerlei oude godsdiensten, ook waar van overneming geen sprake kan zijn. In den regel zijn het kunstvaardige goden, verpersoonlijking van kosmische krachten, in 't verborgen werkende aardgeesten. Dit althans is eigenaardig fenicisch, dat het beeld van zulk een dwerggod de plecht van ieder schip versierde, een gebruik dat zich juist zeer goed laat verklaren als zij goddelijke wonderkunstenaars of bouwmeesters waren: en indien de naam Pygmaeën, dien de Grieken hun gaven en wat zij natuurlijk als „vuistgoden” uitlegden, een vergrieksching van den bekenden fenicischen godennaam *Pūm* (ook in *Pygmalion*) is, dan zou deze naam „hamergod” uitstekend voor zoodanige wezens passen en de geheele voorstelling niet van vreemden geborgd zijn. Een ruim gebruik daarentegen maakten de Feniciërs van al de heilige symbolen der Egyptenaars, onder anderen van het levensteeken (*anh*), het zonneoog (*uxa*), de ureusadder, den kever, doch meer als versierselen, waarvan zij blijkbaar niet altijd de beteekenis verstonden, dan als reli-

gieuze zinnebeelden. In de periode toen zij al wat egyptisch was naāapten moest natuurlijk van deze hieroglyfen ook een druk gebruik worden gemaakt, maar om de gedachten die er in lagen bekommerden zij zich niet.

Dit is zeker, hoeveel zij ook nabootsten, de meening dat zij hun godsdienst zelven hoofdzakelijk aan de Egyptenaars te danken hadden, heeft geen den minsten grond. Zelfs de Adonisdienst van Byblos, hoeveel hij ook in mythischen grondslag en in sommige gebruiken met den Osirisdienst overeenstemt, is niet naar dezen gevolgd. Zij werden met elkander vergeleken en in later eeuwen zelfs vermengd, maar zij zijn bij beide volken zelfstandig ontstaan en ontwikkeld, al wortelen ze beide in een gemeenschappelijken bodem, de godsdienstige overlevering uit vóorhistorischen tijd.

4. DE VOORNAAMSTE GODEN VAN DE KANAĀNEËRS EN HUN NABUREN.

Omtrent den godsdienst van Kanaän bezitten wij niet dan spaarzame berichten en deze bijna alle uit den tijd toen het land reeds lang onder de heerschappij der Hebreëen was gekomen. Maar het is wel zeker, dat hij van dien der Feniciërs niet wezenlijk verschilde en met den arameeschen groote overeenkomst had. Ook hier een tal van plaatselijke Ba'alim, zooals Ba'al-Hamôn, Ba'al-Hazôr, Ba'al-Hermôn, Ba'al-Mé'ôn, Ba'al Perazim en verscheidene anderen. Sichem had zijn verbonds-Ba'al, Ba'al Berît, en Ba'al Pé'or had zijn zinnelijken dienst nabij den berg van dien naam in 't Moabietische. Van eenigszins anderen aard was misschien de Ba'al-Tamar, die als Zeus Demaros bij Filo Byblios voorkomt, en Ba'al Gad is een van de vrij algemeen vereerde semietische goden, naar wien zelfs een der stammen van Israëel heet. Ba'al-Zebub, de beroemde orakelgod van 'Ekron, die de eer gehad heeft in later eeuwen tot den overste der duivelen te worden verheven, mag oorspronkelijk de Heer

en daarom de afweerder der schadelijke vliegen of ook geheel iets anders geweest zijn, zeker was hij een oud-kananeesche godheid, al had hij zijn zetel in eene stad, die in den historischen tijd aan de Filistijnen behoorde. Hoe hoog hij zelfs bij de Israëlieten in eere stond, bewijst het verhaal van 2 Kon. 1, waaraan ongetwijfeld een historische herinnering ten grondslag ligt. De kranke koning van Israëel, Ahazia (Ahazyā), poogt uit zijn godspraak de middelen tot zijn genezing te vernemen. Misschien was ook Bezek een oude lokale bliksemgod, want de verklaring van den naam des konings Adonibezek als Heer van de stad Bezek is geheel onmogelijk. Šedek, de gerechte, is in zuiver hebreuwsche eigennamen zeker niet anders dan een eeretitel van Jahve, maar of hij in de namen Malkišeдек en Adonišeдек niet een engere beteekenis had en een bepaalden god, wellicht van Jeruzalem aanduidde, mag met eenigen grond gevraagd worden. Voorts blijkt uit allerlei plaatsnamen, dat ook algemeen vereerde semietische goden in Kanaän hun lokale heilighdommen hadden. Naar de meermalen genoemde Anat heette de priesterstad Anatôt, de geboorteplaats van Jeremia; naar Aštarit de stad der Refaïeten in Basan Aštarit-Karnaïm, waar zij dus onder de gedaante van een koe schijnt vereerd te zijn, en Bāštarā, dat is Aštara's huis, een Levietenstad in het Overjordaansche, in het gebied van Manasse; en naar den zonnegod Šemeš verscheiden steden, waarvan de bekendste tot de priestersteden van Juda gerekend wordt, doch meermalen in de macht der Filistijnen was en ook eigenlijk tot hun gebied behoorde. Hadad-Rimmon (Hadad-Ramman), op de vlakte van Megiddo, werd tot nog toe algemeen voor een oude arameesche nederzetting gehouden, waarvan zich Iraëlieten meester hadden gemaakt; doch sinds men de bewijzen gevonden heeft, dat de vereering van dezen god ook in Kanaän oudtijds niet tot de zeldzaamheden behoorde, behoeft men tot deze onderstelling zijn toevlucht niet meer te nemen.

De oude plaatselijke eerdiensten werden niet afgeschaft, toen jongere, krachtige Nomadenstammen de beschaafder, doch door de weelde verzwakte stammen aan zich onderwierpen en ook tot het gezeten leven overgingen. Evenals dit reeds van de Filistijnen bleek en ook later met Israël geschiedde, dat zij namelijk voor den nationalen stamgod en zijn kring den alouden landsgodsdienst niet verwaarloosden, zoo was het zeker ook met de Moabieten en allerwaarschijnlijkst met de Ammonieten en Edomieten. Voor Moab, dat zich ten oosten van de Doode Zee nederzette en zich steeds noordelijker trachtte uit te breiden, was Kamos (Kemôš) hetgeen Jahve later voor Israël was, de echt nationale hoofdgod, die zeker nog zijn trawanten naast zich had en wiens vereering die van andere goden niet uitsloot, maar zoozeer de eigenlijke volksgod, dat Moab het volk van Kemôš kon heeten. In het bekende opschrift van koning Měšā, den tijdgenoot van Aḥab van Israël, wordt van de verhouding tusschen den god en zijn volk op geen andere wijze gesproken dan in het Oude Testament over de verhouding tusschen Jahve en Israël. Dat 'Omri Moab jarenlang kon verdrukken, Měšā verklaart het daaruit, dat Kemôš toornig was op zijn volk; maar ook de redding uit de vernedering en de gevaren, die hem dreigden, schrijft hij aan Kemôš toe. Deze beveelt hem de stad Nebo aan Israël af te nemen, geeft het in zijne hand, verdrijft de Israëlieten uit Jahaš, waar zij zich gelegerd hadden, en brengt Hôrônain weer onder Měšā's gezag. Hem wijdt hij de altaargereedschappen van Jahve, die hij uit de veroverde steden heeft weggevoerd en als een schouwspel waarin Kemôš en Mō'āb behagen scheppen, doodt hij vóór hem al de krijgsgevangenen uit 'Atârôt. Naast den god staat zijn gade 'Aštar-Kemôš — want dit is de eenvoudige betekenis dezer samenstelling en van androgyne voorstellingen behoeft hier geen sprake te zijn — en voor haar spreekt Měšā den herem over de stad Nebo uit. Mannen en knapen

worden gedood, vrouwen, meisjes en deernen (*rhmt*) aan de godin gewijd, doch zooals behoort de altaargereedschappen van Jahve aan Kemôš zelven toegeëigend. Kemôš, wiens naam „de overwinnaar, de bedwinger” beteekenen kan en misschien in dien der stad Karchemis (Gar-gamišu) schuilt, wat echter lang niet zeker is, was zeker krijgsgod, wellicht zonnegod en moet, zooals de naam van Meša's vader, Kemôšmelek, aanduidt, tot de categorie der Melakim gerekend worden. Aan hem heeft de koning waarschijnlijk zijn zoon geofferd, toen de koningen van Israël en Juda zijn hoofdstad belegerden, zooals 2 Kon. 3, 26 vg. bericht. Monotheïsme zal echter niemand aan de Moabieten toeschrijven. ¹⁾ De nationale god was het hoofd der Moabietische Elohim, en dat de weelderige dienst van den vruchtbaarheidsgod Ba'al-Pé'ôr en van andere plaatselijke goden, zooals Ba'al-Mé'ôn en misschien ook van Nebo naast den zijnen werd in stand gehouden, is geheel in overeenstemming met hetgeen in alle verwante semietische staten, ook in Israël geschiedde. Men behoeft daartoe niet te onderstellen (Stade) dat de Moabieten in deze goden slechts plaatselijke gestalten van Kemoš zagen.

Omtrent de Ammonieten en Edomieten zijn wij veel gebrekkiger ingelicht. De eersten, een broederstam van Moab, had zich noordoostelijk van dezen gevestigd, en was natuurlijk ook gedurig met Israël in strijd en bij het volk van Jahve even fel gehaat, een haat die, waarschijnlijk met zinspeling op een mogelijke beteekenis hunner namen, zich

¹⁾ Baethgen, a. w. p. 14, waarschuwt tegen de gevolgtrekking, dat de Moabieten monotheïsten zouden zijn, omdat Meša' over zijn god op dezelfde wijze spreekt als de Israëlieten over Jahve. Maar ook het monotheïsme der Israëlieten was destijds nog in zijn wording en niet alleen de overtuiging van slechts weinigen, maar ook bij dezen lang niet streng. Indien Stade, *Gesch. des Volkes Israel* I, 114 van het monotheïsme der Moabieten spreekt, bedoelt hij natuurlijk geen hooger dan dat der oude Israëlieten. Doch ook zoo kan ik niet geheel met hem instemmen.

lucht geeft in de legende van hun afstamming uit bloed-schande. Hun hoofdgod wordt gewoonlijk Milkom, alleen dialektisch verschillend van Milk, genoemd, eens, Richt. 11, 24, ook Kemôš, wat men gewoonlijk aan een vergissing toeschrijft. Toch is zeer wel mogelijk, dat de goden van Ammon en Moab alleen in naam verschilden. Uit den naam van den ammonietischen koning Ba'alîs, den tijdgenoot van Jeremia, heeft men willen opmaken, dat zij Isis vereerden (Baethgen), wat echter, vooral in dien tijd, hoogstonschijnlijk is, en althans niet met het fenicische Abdîs, Isisdienaar, vergeleken mag worden. Van hun andere goden weten wij niets.

Volgens 2 Kron. 25, 14 heeft de koning van Juda Amazia de Elohim van Šêîr, de goden der Edomieten, naar Jeruzalem gesleept en aldaar vereerd. Wie en vooral wat die goden waren is moeilijk te zeggen, allermint is zeker, wie de nationale hoofdgod was. Zij noemden hun goden Ba'al en Malak, zooals de namen Ba'al-Hanan, en Käušmalaka, de laatste in een assyrisch opschrift gevonden, bewijzen, maar dit zijn algemeene titels, evenals *gabri* in Käušgabri.¹⁾ Velen vermoeden, dat hun oude volksgod Edom heette, naar wien een filistijnsche krijgsman van David Obed-Edom, dienaar van Edom genoemd was en zijzelven „Zonen Edoms”, en zien ook in Esau, den Ousoos van Filo van Byblos, een ouden god. Anderen loochenen dit en zien in de Bnê-Edom eenvoudig „menschenzonen.”²⁾ Zeker is, dat Ušu in Assyrië als god vereerd werd³⁾. Maar het blijft de vraag, of hij, indien al een god, bij hen de plaats innam, dien Kemôš bij

¹⁾ De lezing Malikrammu van een edomietischen koningsnaam in een Opschrift van Sinaherib is hoogst onzeker. Er staat Airammu, en dat Ai = Malik zijn zou is geenszins bewezen. Tegen Schrader KAT². 150. Baethgen, p. 11.

²⁾ Stade, GVI. p. 120 vg. Daartegen Baethgen, p. 8.

³⁾ III R. 66 obv. col. 1, l. 15 en 25. Vgl. Lemormant, *Fragm. cosmogon. de Bérose*, p. 127 en Sayce, *Acad.* March 20, 1875, p. 299 vg.

de Moabieten, Milkom bij de Ammonieten, Jahve bij Israël bekleedde. Trouwens, de Edomieten vormden niet zulk een geregelden staat als de genoemde volken en waren nog grootendeels nomaden en met een aantal andere, vooral kananeesche en arabische stammen vermengd. Daarom kan het niet verwonderen, dat verscheiden vreemde goden, zooals de syrische Hadad, de aan den arabischen Jagut verwante Jéuš en andere bij hen vereering vonden. Misschien was de zeer veel bij hen voorkomende god Kôs, de Kâuš der assyrische opschriften, van arabischen oorsprong en dezelfde als Kais. Uit de samenstelling Kōsbaraka blijkt, dat hij een hemelgod was, die over den bliksem gebod.

Van den godsdienst der Arabieren vóór Mohammed kunnen wij hier niet spreken. Zoowel die van Midden-Arabië als die van de Sabeërs in Jemen zijn twee bijstroomen, die eerst in den grooten stroom van ontwikkeling, wiens loop wij nagaan, uitmonden in een tijd die ver buiten onze beschouwing ligt. Alleen voor de Kedarenen en de Nabateërs moeten wij eene uitzondering maken, omdat zij reeds in de periode waarmede wij ons bezighouden met de leidende semietische volken in aanraking kwamen. Beide stonden blijkbaar onder sterken arameeschen invloed. Voor de Kedarenen (Kidrâi) bewijst dat de arameesche vorm van den naam hunner voornaamste godheid, Atarsamain, die in assyrische opschriften vermeld wordt en wel niets anders dan de Aštarit des hemels, de groote hemelkoningin beduiden kan. De hoofdgod der Nabateërs, wier woonplaatsen zich van Hauran tot diep in Arabië uitstrekken, draagt geen arameeschen naam, en dat niettegenstaande zij de arameesche taal hadden aangenomen; maar zijn aard was niet zuiver arabisch, en hij is ook geen Nomadengod meer, maar de god van de vruchtbaarheid der akkers, boom- en wijngaarden, wiens vereering in geheel Aramaea tot in Klein-Azië toe verbreid was en die veelal met Dionysos wordt vergeleken. Zij noemden hem Dhu-Šara (Dusarès), „de heer van ‘Sara,”

waarin men gewoonlijk het gebergte Šara of Sera ziet, dat voor het hoogste van Arabië werd gehouden. Wel heeft Wellhausen daartegen aangevoerd dat zijn dienst daar nergens voorkomt, en hij dus wellicht naar een vruchtbare plaats in de wildernis heet. Maar dat is geen overwegend bezwaar. Ook Jahve werd noch bij den Sinaï, noch bij den Horeb, noch over 't geheel bij het gebergte Šéir meer vereerd, ofschoon hij, naar Debora's lied, van daar zijn getrouwen ter hulp snelt, en ook Jahve is, toen zijn vereerders tot gezeten leven kwamen, een landbouwgod geworden. Hoe het zij, de naam schijnt slechts bijnaam te zijn, evenals waarschijnlijk Orotal, zooals Herodotos den hoofdgod dezer Arabieren noemt, en die meestal voor denzelfden als Dusarès wordt gehouden. Indien hij de oude stamgod der Nabateërs was, dan is hij misschien naar het voorbeeld van den arameeschen landbouwgod gewijzigd en heeft hij het karakter van dezen aangenomen. Wat vooral grond geeft om Dusarès en Orotal gelijk te stellen is dit, dat naast beide dezelfde godin staat, Allat, de Alilat van Herodotos, „de godin” zooals de naam alleen kan beteekenen. Men strijdt er over of zij maan- dan wel zonnegodheid zijn zou. Eigenlijk was zij noch het een, noch het ander. Oorspronkelijk van Al-'Uzza, de godin van de morgenster niet verschillend, is zij de krijgshaftige Astarte, de godin van het uit de duisternis voortbrekende licht en daarom door de Grieken meest met Athênê vergeleken. Bij de zoo gewone samensmelting der twee gestalten van deze godin, kan 't niet verwonderen, dat zij een enkele maal ook als moedergodin voorkomt.

Natuurlijk namen de zoo wijd verspreide Nabateërs sommige goden van andere volken of stammen, bijzonder arameesche, later zelfs grieksche over, wanneer zij meenden, dat die met hun goden overeenstemden, of wanneer het de goden waren van de plaats waar zij zich vestigden. Zoo pleegden die van 't Sinaï-schiereiland nog verscheiden eeuwen na 't begin onzer jaartelling maandienst in een eigenaardigen

vorm. Maar het is ons doel niet daarvoor hier uit te weiden.

5. GEBRUIKEN, PLAATSEN EN BEDIENAARS VAN DEN EERDIENST.

Hoe de eerdienst der West-Semieten ontstaan en van welken aard hij in vóórhistorische tijden geweest is, kan hier niet onderzocht worden. Genoeg zij het, te vermelden, dat hij in den historischen tijd nog vele oorspronkelijk animistische gebruiken bewaard had. De opgerichte steenen, oudtijds zonder, later met opschriften, symbolen en somtijds afbeeldingen en waaruit weer later, op 't voorbeeld van andere in beschaving meer gevorderde natiën, beelden ontstonden, *hammanîm* of zonnezuilen, het zalven dier steenen met welriekende oliën, waardoor ze gewijd, doch volgens de vroegere beschouwing vereerd werden, de *asšêra's* of gewijde boomstammen naast het altaar, die de vrouwelijke godheid vertegenwoordigden, al dergelijke gebruiken zijn overleveringen uit een tijd toen men de plaatselijke en andere geesten in de nabijheid trachtte te houden door hun een lichaam te bereiden, waarin ze wonen konden. Betylen (*bêt-êl*), massébals en hoe ze meer mogen heeten, zijn van oorsprong niet anders dan fetisen. Nu werden ze, sedert men op hooger standpunt van ontwikkeling gekomen en de oude beteekenis vergeten was, meer symbolisch opgevat, dat wil zeggen als onderpanden van de tegenwoordigheid der hooge goden, en altijd met een van dezen in verband gebracht. De meeste goden hadden er slechts een, Melkart altijd twee (de bekende zuilen van Hêraklès) en meermalen komen drie obelissen op één voetstuk voor, die zonder twijfel een goddelijke drieëenheid vertegenwoordigen.

Ook de voorstellingen die men zich vormde aangaande het leven na den dood, het voortbestaan, den toestand en de macht van de zielen der afgestorvenen rusten bij alle noordwestelijke Semieten, de Israëlieten niet uitgesloten,

nog op animistischen grondslag en schijnen zich bij hen nog niet tot de leer der vergelding en tot de voorstelling van een hemel en hel te hebben ontwikkeld. De groote zorg voor de lijken, de onschendbaarheid der graven, de rijke geschenken die aan de afgestorvenen werden meegegeven voor hun welzijn en onderhoud, de luidruchtige jammerklachten, de haaroffers, de wonden die men zich toebracht bij de begrafenis en waarin men een surrogaat voor vroeger menschenoffers heeft willen zien, dat alles was ingegeven door de zucht om de zielen tevreden te stellen en door de vrees, dat zij zich anders over de verwaarloozing die zij ondervonden hadden zouden wreken. Ook bij andere, op hooger trap van beschaving staande volken der oudheid bleven deze gebruiken in stand; de Feniciërs en hun stamverwanten staan daarin dus niet alleen; het eenige wat opmerking verdient is dit, dat bij hen niet, zooals bij die andere volken, bovendien andere gebruiken voorkomen die van verhevener en redelijker beschouwingen getuigen. Het graf was het eeuwig huis (*bêt-olâm*), van daar ging de doode ter rust in de Šé'ol bij de Refaïm, de schimmen, en uit die duistere onderwereld kon zijn schim, zooals die van Samuel te Endor, door bezwering worden opgeroepen. Was hij onbegraven of was zijn graf geschonden, dan moest de arme schim rondzwerven en spoken en vond geen rust.

In de bezorging der lijken, gelijk trouwens in allerlei andere zaken, hebben de Feniciërs althans de Egyptenaars ten voorbeeld genomen, al was de navolging even slaafs als gebrekkig. Tal van fenicische sarkofagen, waarvan vele in het hoofd van den deksel zelfs nog zuiver egyptische gelaats-trekken behielden, getuigen daarvan. Beroemd is vooral die van den šidonischen koning Ešmun'azar, waarop een belangrijke inscriptie gegrift is. Of zij met dit gebruik ook de uitgewerkte onsterfelijkheidsleer der Egyptenaars hebben overgenomen, moet ik zeer betwijfelen.

Men heeft ook op hen de bij velen thans zoo geliefkoosde

theorie willen toepassen, dat, zooal niet hun geloof in 't bestaan van goden, althans hun vereering der goden uit die van de afgestorven zielen zou zijn voortgekomen (Pietschmann). Maar de bewijzen, hier voor die stelling aangewend zijn nog zwakker, dan die elders wel worden bijgebracht. Samenhang en overeenkomst is er zeker tusschen beide. Maar zij zijn naast elkander uit gelijksoortige behoeften ontstaan. Volgens een andere theorie ¹⁾ zouden de oudste offers der Semieten onbloedige offergaven en wijgeschenken geweest en de bloedige, de vuuroffers, vooral de holokausten, evenals de gemeenschappelijke offerfeesten bij hen van jonger dagteekening en uit het denkbeeld der stamverwantschap van goden, menschen en huisdieren ontstaan zijn. Deze vragen behooren tot het vergelijkend, psychologisch en wijsgeurig onderzoek van den godsdienst en kunnen in een zuiver geschiedkundig werk als dit niet behandeld worden. Overtuigende historische bewijzen kunnen voor zulke onderstellingen niet worden gegeven. Wij laten dus deze vragen onbeantwoord en vermelden alleen het weinige wat men van de offers bij de Feniciërs weet en wat ook op die der Kanaâneërs wel van toepassing zal zijn. Over den eerdienst der Arameërs en over de menschenoffers werd reeds vroeger gesproken.

Men kent de Fenicische offers eigenlijk alleen uit twee offertafels, waarschijnlijk beide uit Karthago afkomstig, ofschoon slechts eene aldaar, de andere te Marseille gevonden is. ²⁾ Daaruit blijkt niet alleen welke offers gebracht

¹⁾ Deze theorie is uitgesproken door W. Robertson Smith in zijn artikel *Sacrifice* in de *Encyclopaedia Britannica*, en later uitvoerig verdedigd in zijn belangrijk werk: *Lectures on the Religion of the Semites. First Series. The fundamental Institutions*, Edinb. 1889. Pietschmann p. 216 sluit zich ten deele daarbij aan. Zij is met nadruk bestreden door H. Oort, *Theol. Tijdschr.* XXIV, 1890, p. 152 vgg.

²⁾ CIS. n^o. 165 en 167. N^o. 170, die van gelijksoortigen inhoud was, is te zeer geschonden om tot vergelijking te dienen.

werden, maar ook aan welke men de meeste waarde hechte en hoeveel men voor elk aan den priester verschuldigd was. Er waren drie soorten van offers, een brandoffer (*holocaustum*, *kabîl*), een zoenoffer (*şari'at*) en een dankoffer dat ook een holocaustum was (*şelem kabîl*), die echter in een der opschriften slechts tot een tweetal herleid worden; hetzelfde verschil als tusschen Num. 15, 3 en 8 en Exod. 20, 24. Deze soorten komen, wel niet in namen, maar in aard vrij wel met de joodsche overeen. De dieren, als de kostbaarste offeranden, worden eerst genoemd, ossen, kalveren, rammen, bokken en geiten, jong vee. De vogels, zoowel tamme als wilde dienden alleen voor dankoffers, wichelarij en waarzegging. Dan volgen de gaven: een vogel, eerstelingen der vruchten, koeken, olie, eindelijk offerkoeken, melk en vet. Voor al deze offers is het aandeel van den priester en van hem die het offer wijdt nauwkeurig, doch in de beide tafels verschillend bepaald. Alleen houden beiden eene, zij 't ook eenigszins verschillende, gunstige bepaling voor de armen in. Tegen de priesters, die meer vorderen dan 't voorgeschrevene, en de offerenden, die zich aan de bepalingen niet houden, worden straffen bedreigd. De offerdienst was dus streng geregeld, al waren de bijzonderheden voor de onderscheiden diensten of tempels niet dezelfde. Wij mogen aannemen, dat dit niet alleen te Karthago, maar ook in het moederland het geval was. Of er werkelijk een verzameling van zulke wetten, een soort van Leviticus bestond, waarvan deze beide tafels slechts uittreksels waren, zooals Renan vermoed heeft, moeten wij in 't midden laten.

Groote kunstenaars waren de Feniciërs niet en misschien stonden in dit opzicht de Kanaâneërs nog lager. Wat zij oorspronkelijks leverden bestond in smakelooze symbolen en walgelijk leelijke afgodsbeelden, zoodat ze gewoonlijk tot onhandige nabootsing van meest Egyptische, doch ook andere, en in later eeuwen van Grieksche modellen hun toevlucht namen. Zoover wij kunnen oordeelen beduiden zij ook als

bouwmeesters niet veel, en de kunst moet in Salomo's rijk al zeer laag gestaan hebben, dat hij voor zijn Jahvetempel de hulp van fenicische architecten en werklieden moest inroepen. Maar zij bezaten oefening en zekere kunstvaardigheid, al ontbrak hun de groote traditie van Babel of Memfis en de goede smaak dien de Arameërs althans in de industriele kunst toonden. Toch hebben zij en ook hun naburen veel gebouwd. Meša van Moab vermeldt een betrekkelijk groot aantal heiligdommen die hij opgericht of vernieuwd heeft. Ešmunazar van Šidon spreekt van niet minder dan vier tempels waaraan hij in zijn residentie bouwde. Ook Tyrus bezat er meer dan een. Maar de meeste zijn verloren gegaan. Van enkele zijn eenige overblijfselen gevonden, zooals van dien te Amrit, van een paar, die te Byblos en te Pafos, bezitten wij gebrekkige afbeeldingen op munten, waarin echter de invloed van grieksche modellen te bespeuren is. Van al die vreemde en latere toevoegsels ontdaan is het plan der fenicisch-kananeesche tempels zeer eenvoudig: niet anders dan het eigenlijk heiligdom (*mkdš-bt*, of met een waarschijnlijk uitheemsch woord *teba*), waarin de godheid, fetis, symbool of beeld, woonde, omgeven door eene aan alle zijden omsloten ruimte, waartoe een of meer poorten toegang gaven. Soms, zooals te Amrit, stond het heiligdom te midden van een vijver, zoodat het alleen met de heilige boot te bereiken was. Was de fetis of het symbool der godheid klein van omvang, dan bestond het geheele adyton wel uit een monoliet, maar was het een groote konische steen, dan stond hij, zooals te Gebal, vrij in 't midden van den omtuinden hof, alleen door een hek of balustrade tegen oneerbiedige aanraking beschermd. Langs de binnenzijde van de afsluiting liep een galerij op kolommen rustend, waar de wijgeschenken, beelden en andere gaven bewaard werden. Het geheel is blijkbaar de in een vast gebouw veranderde heilige tent der Nomaden met haar omheining, waarvan ook de groote tempel van Mekka het

karakter behouden heeft. Behalve deze heiligdommen had men nog de altaren op de hoogten (*bamôt*), die ook Meša' vermeldt, al of niet van een heilig boschje omgeven, en waarschijnlijk ook andere tempels in de vlakte, door de vroegere bewoners des lands gesticht, doch waarvan niets met zekerheid kan worden gezegd. Zij zullen, doch zeker op kleine schaal en eenvoudiger, hetzelfde karakter vertoond hebben als de Arameesche tempels, waarvan reeds vroeger sprake was.

De bedienaren van den eerdienst in de voornamen tempels waren zeer talrijk. Een bewijs daarvan vindt men in een opschrift bij het oude Citium op Cyprus gevonden, waar, behalve de dienstdoende priesters met hun onderhoorigen en nog andere offeraars, de bouwmeesters, de wachters van 't gordijn, de deurwachters, de haarscheerders, de heer der schrijvers, de schandjongens (*klbm*), de tempelslaven, die de lagere diensten verrichtten en de deernen, die waarschijnlijk ook zangeressen en danseressen waren, genoemd worden ¹⁾. Maar van rangorde en inrichting der priesterschap in Fenicië en Kanaän is zoo goed als niets met zekerheid bekend. Alleen weten wij dat priesterschap en koningschap in Fenicië wel onderscheiden werden, maar toch dikwijls samenvielen; dat priesters wel mederegenten of voogden van minderjarige vorsten waren en o.a. de voornaamste Melkartpriester te Tyros rechtens šofeet en met het koninklijk purper bekleed was. In hun scholen hielden zij zich bezig met die kosmogonische en mythologische bespiegelingen, waarvan wij den naklank bij Damascius en Filo Byblius vernemen. Dat wij van de Feniciërs niet minder dan vier verschillende kosmogonieën bezitten, bewijst reeds, dat de priesterschap het bij hen nooit tot een eenheid gebracht heeft en zelfs een pausdom als dat der thebaansche Amunpriesters in Egypte bij hen onbekend was. In elken staat

¹⁾ CIS. n° 86 A en B. Behalve de genoemden worden nog vermeld zielen (*n/s*) van het huis bij de kolommen van Mikal (Ršp, Apollo Amyklaios), waarvan echter de bedoeling ons ontsnapt.

hadden de priesters der hoofdstad een hoogen rang en machtigen invloed, maar deze strekte zich niet verder uit dan tot zulk een beperkten kring. Naast de priesters, misschien niet eens scherp van hen onderscheiden, stonden de profeten (*nbi*) en naar alle waarschijnlijkheid ook profetessen, een soort van Zieners, door den goddelijken geest bezielde en die in hun extase de orakels der goden bekend maakten. Er is reden om te vermoeden, dat zij tevens de bewaarders en kweekers der heilige letterkunde, zangen en mythen waren en dat zij ook wel in gemeenschap leefden. Deze vormen van profetisme die bij vele andere, onbeschaaftde en barbaarsche, en zelfs bij beschaafde volken der oudheid hun analogieën hebben, hebben juist in de kustlanden der Middellandsche Zee bijzonder gebloeid. Misschien is dit profetisme met den god Nabû tot de Babyloniërs, zeker met den klein-aziatischen Apollo tot de Grieken en Romeinen gebracht. Israël heeft het, zooals wij later zien zullen, van de Kanaâneërs overgenomen en door er zijn ethisch Jahvisme op te enten, het tot zijn reinste en verhevenste openbaring ontwikkeld.

Tot zulk een ontwikkeling kon de godsdienst der Feniciërs niet komen. De verdeeldheid der staten, het overwicht der plaatselijke aristokratieën, die de oude gebruiken en overleveringen in stand hielden, de voorname plaats die handel en nijverheid in hun leven innamen en, als gevolg daarvan het levendig verkeer met vreemden, dat alles strekte niet tot ontwikkeling en zuivering van den godsdienst maar veeleer tot het tegendeel. ¹⁾ Voor zoover de schaarsche en gebrekkige bronnen ons in staat stellen een oordeel over de in dit hoofdstuk behandelde religieën te vellen, kunnen wij niet anders zeggen dan dat haar godenleer nog sterk naturalistisch en haar eerdienst nog zeer barbaarsch was,

¹⁾ Zie hierover mijn *Vergel. Geschiedenis*, p. 521—523. *Histoire Comparée* (trad. Collins) p. 323—325.

en dat in weerwil van de vèrgevorderde materieele beschaving der volken waartoe zij behooren. Dat zij echter, bij alle verschil in ontwikkeling, inderdaad verwant waren aan den godsdienst van Israël bewijzen de vele theofore eigennamen der Feniciërs die met israëlietische overeenstemmen en toonen dat zij omtrent de verhouding tusschen de Godheid en den mensch dezelfde beschouwing hadden. ¹⁾

¹⁾ *Vergel. Geschiedenis*, p. 518—521, *Histoire Comparée* p. 322 suiv.

VIJFDE HOOFDSTUK.

JAHVE EN DE GODEN DER VOLKEN.

1. OORSPRONGEN.

Het zou niet overeenkomen met het plan van dit werk, hier een volledige, zij 't ook kort saamgevatte geschiedenis van den israëlietischen godsdienst en eene beschrijving van zijn voorstellingen en gebruiken op de verschillende trappen zijner ontwikkeling in te lasschen. Waartoe zou het dienen een toch altijd oppervlakkig uittreksel te geven uit de werken van hen, die zich bijzonder met het onderzoek van Israëls godsdienst, oudheid en geschiedenis bezighouden? Ook moet deze godsdienst, bovenal door hen voor wie onze Geschiedenis in de eerste plaats bestemd is, afzonderlijk en uit de bronnen zelve bestudeerd worden.

Toch zou onze schets van de geschiedenis der religie in Voor-Azië onvolledig zijn, zoo wij van den belangrijkste der godsdiensten die daar ontstonden en heerschten geheel zwegen. Onze taak is niet, een verklaring te beproeven van het opmerkelijk feit, dat de god van een in de staatkundige geschiedenis weinig beteekenend volk, die oorspronkelijk misschien aan een kleinen stam behoorde, zich niet alleen zoo hoog boven de vroegere goden des lands verheft, dat dezen eindelijk als afgoden bij hem wegzinken, maar dat hij ook ten slotte voor de uitnemendsten zijner belijders de eenige

waarachtige god wordt, uit wiens vereering twee machtige wereldgodsdiensten ontspruiten, waarvan een in wisselende vormen de onsterfelijke kiem van den reinen, algemeen menschelijken godsdienst bewaart. Wat ons hier te doen staat is alleen de plaats te bepalen die 't Jahvisme onder de verwante godsdiensten inneemt, en in hoofdtrekken aan te toonen, in welke opzichten het met deze overeenstemt, in welke andere het daarvan afwijkt, maar vooral de aandacht te vestigen op den strijd tusschen Jahve en de goden der volken.

Het is noodig even stil te staan bij de oorsprongen van het israëlietische volk, voor zoover wij daarvan uit overleveringen en legenden iets kunnen opmaken. Misschien is er een historische kern in het verhaal dat Abraham, de stamvader der Hebreëen, onder welken naam men Israël en de daaraan naast verwante volken verstond, afkomstig was uit Ur-kašdîm, en dat hij van Hâran, de bekende stad aan den Balih in Mesopotamië, westwaarts toog. Dat de oude schrijvers bij Ur-kašdîm niet dachten aan de bekende stad Ur in Zuid-Babylonië, die trouwens niet aan Chaldeëen (Kašdîm) behoorde, blijkt uit de mededeeling dat Hâran, Abrahams broeder, de verpersoonlijking van de stad, in Ur-kašdîm stierf, met andere woorden, dat een deel van den oorspronkelijken stam zich te Hâran vestigde en sinds dien tijd met de westelijke stamverwanten geen betrekkingen onderhield, dat wil zeggen: voor hen als gestorven was. Hâran ligt dus in Ur-kašdîm, en dit zal waarschijnlijk hetzelfde zijn als Arpakšad (de kreits der Kašdîm) ¹⁾, die de stamvader van alle Hebreëen heet. Beide zijn dan eponymen van Midden-Mesopotamië, vanwaar Chaldeërs en Arameërs, zooals wij uit de babylonisch-assyrische geschiedenis weten, waarschijnlijk eerst veel later, naar het zuiden togen. Onmogelijk is

¹⁾ Wegens den ouderen vorm *kašdîm*, *ksad*, die eerst onder invloed van het Babylonisch *kaldî* werd, moeten deze overleveringen oud zijn.

het echter niet, dat er reeds van ouds tusſchen Hâran en Ur in Zuid-Babylonië betrekkingen bestonden. Beide plaatsen waren middelpunten der vereering van den Maangod. Een andere broeder van Abraham is Nahôr, die de vader van alle Arameërs genoemd wordt, en met wien de Abramiden lang in betrekking bleven, zooals wordt uitgedrukt in de voorſtelling dat de vrouwen der twee jongere patriarchen Jiſhâk en Ja'akob van arameeſche afkomst waren. Bij de Israëliëten leefde dus de overtuiging voort, dat zij oorspronkelijk aan de Arameërs het naast verwant waren en met hen als in huwelijksgemeenschap leefden, en dat de betrekking met het half-arameeſche, half-assyriſche Hâran tot een vroeger verleden behoorde.

Abram, Izak en Jakob vertegenwoordigen drie perioden in het ſtamleven der van de Arameërs geſcheiden Hebreëſen. In de eerste valt de nederzetting van Ammon en Mo'ab, in de tweede de afscheiding van de Iſma'elieten, in de derde die der Edomieten. Jakob vertegenwoordigt de overgebleven zeven ſtammen, later in Kanaän eerst tot een twaalfſtal gebracht, en in Isra'el, een naam hem eerst in 't Overjordaansche gegeven, zijn de ſtammen ſamengevat die van 't noordoosten uit Kanaän introkken, of zooals Ruben en Gad aan den linkeroever der rivier hun nomadenleven voortzetten. Gad, Dan, Aſer en Naftali beſchouwde men als verdere verwanten, wat de verpersoonlijkende legende uitdrukt door hen zonen van bijvrouwen te maken. Zulk een voorſtelling kan eerst in Kanaän ontſtaan zijn, want de reden om deze ſtammen niet tot de kinderen der echte vrouwen te rekenen kan alleen geweest zijn, dat zij na hun vestiging de Kanaäneërs niet overheerſchten, maar onder hen de minderheid uitmaakten, en dan ook waarschijnlijk van hun eerdienst en zeden meer hadden overgenomen dan de andere. Reeds van ouds waren de ſtammen in twee groepen, de zonen van Lea (de wilde koe?) en van Rahel (het ſchaap) geſplitst, een onderscheiding, die zich in de tegenſtelling

Juda en Jozef voortzet. Šiméôn en Levi, die naar 't schijnt het eerst een inval in 't begeerde land hadden gedaan, maar daarbij zoo woest en verraderlijk te werk gingen dat zij geslagen en verjaagd werden en alle zelfstandigheid verloren, smolten met Juda samen, de andere groepeerden zich om Jozef, aan wien de leiding verbleef. De scheiding tusschen Juda en Jozef, die zelfs diep in den tijd der Richters zoo volkomen was, dat Juda in het lied van Debora niet eens wordt genoemd, beheerscht de gansche volgende staatkundige en godsdienstige geschiedenis van het volk. Juda, met Simeon en Levi, schijnt zich eerst later, en alleen met behulp van gansch vreemde, meest Kenietische stammen, van 't zuiden uit, een eigen gebied in Kanaän te hebben verworven.

Met onze voorstelling van Abram, Izak en Jakob als stamvaders, min of meer historische verpersoonlijking van oude stamverbonden, is de andere, die hen tot oude goden maakt, niet geheel in strijd. Zelfen waren zij dat niet. Maar toen de, zeker onhistorische sage ontstond, dat zijzelf reeds Kanaän doorgetrokken en zich daar tijdelijk gevestigd hadden, werden oude inlandsche middelpunten van godsverering tot hun vroegere verblijfplaatsen gemaakt en alzoo voor den Jahvedienst gewijd.

De vraag, of de Hebreëen in engeren zin oorspronkelijk een andere taal dan die welke wij thans Hebreeuwsch noemen en die van 't Kananeesch-Fenicisch slechts dialektisch verschilt, bijvoorbeeld een arameeschen tongval spraken, is voor de godsdienstgeschiedenis van ondergeschikt belang, en zou door ons in het midden kunnen worden gelaten, zelfs als zij voor bevredigende oplossing vatbaar was. ¹⁾

¹⁾ Van groot gewicht voor dit vraagstuk is, dat de taal der Moabieten, zooals wij uit den steen van Mesa' weten, zoo nauw aan het Hebreeuwsch verwant is.

2. DE VOORJAHVISTISCHE GODSDIENST DER ISRAËLIETEN.

In Israël zelf had men nog het bewustzijn, dat Jahve eerst sedert Mozes de gemeenschappelijke volksgod geworden was en men hem vóór dien tijd althans onder een anderen naam vereerde, volgens enkele, doch zeer jonge, plaatsen in den Pentateuch, onder dien van El-šaddai. Deze voorstelling is, den laatsten naam daargelaten, zeker juist. Het is zeer wel mogelijk, dat Jahve, ofschoon de naam wellicht anders werd uitgesproken, een oudsemietische god is, al moet de poging om hem in een der Babylonische goden te herkennen als mislukt beschouwd worden, en al zijn de sporen van zijn naam onder arameesche stammen minst genomen zeer zwak en in elk geval van zeer jonge dagteekening. Maar voor de Hebreëen was hij, onder den naam Jahve, een nieuwe, zelfs een vreemde god, al hebben zij waarschijnlijk van oudsher een verwanten hemelgod onder anderen naam, vereerd.

Voordat dit nader verklaard wordt, moeten wij een oogenblik stilstaan bij de vraag, wat zich omtrent hun godsvereering vóór Mozes laat gissen. Volgens de eenen (het laatst Baethgen) zouden zij toen reeds, althans de aartsvaders, monotheïsten geweest zijn. Al nemen wij aan dat monotheïsme hier niet in den strengsten zin bedoeld is; al geven wij toe dat verscheiden bewijzen die men voor een aloud polytheïsme der Israëlieten heeft aangevoerd, van weinig kracht zijn en voor een deel zelfs niets beduiden ¹⁾; zoo wij niet met woorden

¹⁾ Baethgen, *Beiträge*, p. 132 vgg. bestrijdt de meening van Kuenen, Baudissin en anderen, dat de vorm 'Elôhîm een bewijs voor vroeger polytheïsme der Israëlieten zou zijn, op grond dat er van dit woord geen enkelvoud bestaat, tenzij een dat later gemaakt is. Het nieuw-perzische Yazdân is alleen genoeg om aan deze redeneering alle bewijskracht te ontnemen. In de zaak heeft hij echter gelijk. Althans kunnen de Israëlieten dezen vorm aan de Kanaâneërs ontleend hebben, die in hun brieven aan Amenothos III en IV, den koning als *ilani*, meerv.

willen spelen kunnen wij bij ruwe nomaden geen godsdienstvorm onderstellen, die slechts de late vrucht eener hooge 'tzij godsdienstige, 'tzij wijsgeerige ontwikkeling kan zijn. Strikt monotheïstisch is zelfs het Jahvisme eerst sedert de Profeten der 8^e eeuw v. C., Israël als volk nooit, als gemeente eerst na de ballingschap geweest.

Indien geen monotheïsten, dan polytheïsten? Door de meeste geschiedschrijvers die de kritische methode toepassen, wordt deze vraag bevestigend beantwoord. Zoo ter linkerzijde Kuenen, ter rechter Baudissin. Maar met kracht verzetten anderen, vooral Stade, zich daartegen. Volgens dezen moet de vóór-jahvistische godsdienst der Hebreën animistisch geweest zijn. Dit animisme is dan door de verheffing van Jahve tot volksgod in zijn ontwikkeling tot polytheïsme gestuit, heeft den dienst van Jahve langen tijd verontreinigd, maar is eindelijk goeddeels uitgezuiverd of met de hoogere denkbeelden in overeenstemming gebracht. Hier is duidelijk begripsverwarring. Een polytheïsme als van Egypte of Babylonië, van Griekenland of Rome zal niemand aan de hebreeuwsche herder- en jagerstammen vóór Mozes toeschrijven, omdat bij hen de beschavingstoestand, die alleen het ontstaan daarvan mogelijk maakt nog niet aanwezig was. Maar animistische godsdiensten zijn inderdaad polytheïstisch, of wil men, wat hier op 'tzelfde neerkomt, polydaemonistisch.

Welke goden de vóormozaische Hebreën vereerden is moeilijk meer met zekerheid te bepalen, omdat ook daar waar in hun sagen oude goden herkend worden, Noach, Henoch, Simson en anderen, niet meer is uit te maken of die hun

met de enkelv. beteekenis ,god', aanspreken. Juist is zijn opmerking, dat israëlietische namen met Bál en Melek saamgesteld hier niets bewijzen. Bál en Melek zijn algemeen gebruikelijke eernamen voor alle goden, beide oudtijds ook voor Jahve. Zijn andere, uiterst zwakke redeneeringen kunnen wij hier niet weerleggen. Zoodra hij met eenig spoor van polytheïsme in Israël geen raad weet, is het van de Kanaä-neërs of anderen overgenomen.

van ouds eigen, ik bedoel: uit het stamland meegebracht, dan wel ontleend zijn. Wat wij met zekerheid kunnen zeggen is, dat de godsdienst der stammen vóór hun vereeniging door Mozes, in wezen en ontwikkeling niet verschild zal hebben van dien der andere Semiëten, die op hetzelfde standpunt van beschaving, of liever van barbaarschheid stonden. En als wij in aanmerking nemen, dat de heilige handelingen in Israël zich in twee soorten laten verdeelen, die welke tot den akkerbouw behooren, met de drie hoogtijden, Mazzôt, Weken- en Herfstfeest, en dus eerst bij Israël ingesteld kunnen zijn nadat het zich als landbouwend volk in Kanaän had gevestigd, en die welke in verband staan met de maan en haar loop, zooals het Paaschfeest, de Nieuwe-Maanfeesten, de Sabbat, dan wordt waarschijnlijk, dat de Hebreëen oudtijds, evenzeer als de oudste Semiëten van Mesopotamië in Babylonië, bijzondere vereerders waren van den maangod Sin, die trouwens in Hâran een voornaam middelpunt van vereering gevonden had. Daaruit heeft zich nu zeker geen eigen israëlietisch polytheïsme ontwikkeld, iets wat door den invloed van 't Jahvisme verhinderd werd. Het polytheïsme dat bij hen, zooals ieder erkent, werkelijk bestaan heeft, hebben zij van anderen overgenomen. Dit bewijst echter, hoezeer dit voor hen een behoefte was, een noodwendige doorgangsperiode, om tot volledige belijdenis van het streng monotheïstische Jahvisme te komen. Van animisme is 't onmogelijk zonder overgang tot monotheïsme te komen.

Van den anderen kant is 't even onjuist te zeggen, dat het Jahvisme zich uit polytheïsme ontwikkeld heeft. Het was de schepping van een hoogen, religieuzen geest, die zich aansloot bij hetgeen hij in den natuurgodsdienst der West-Aziaten vond en dan daarop voortbouwde. Het heeft zich ontwikkeld naast, in en door strijd met het polytheïsme, waarvan 't niet altijd zuiver bleef, doch waartegen het van den aanvang af, naar zijn aard, gekant was. Niettemin was de groote meerderheid der Israëlieten polytheïstisch en bleef

zij dat nog lang, al is het waar, dat zij de stof daarvoor hoofdzakelijk aan anderen ontleenden.

3. HET ONTSTAAN VAN HET JAHVISME.

De oorsprong van den Jahvedienst ligt niet zoo geheel in het duister, als men meestal geneigd is te meenen. Ook na toepassing van de strengste kritiek op de bekende overlevering, blijft nog altijd een historische kern over, die men geen grond heeft te verwerpen. Of daartoe het verblijf in Egypte behoort, is een vraag voor ons van ondergeschikt belang. De traditie is te standvastig, te uitgewerkt, te innig steeds met de vereering van Jahve, „den god, die Israël uit Egypteland heeft uitgeleid” verbonden, om haar als zuiver voortbrengsel der fantazie te beschouwen. Men vergete daarbij niet, dat het verblijf in Egypte in twee, onafhankelijk van elkander ontstane en eerst veel later met elkander in verband gebrachte, legenden, die van Abraham en die van Jakob-Josef gelijkelijk voorkomt. Ook Mozes, al heeft de verheerlijkende sage voor hem uit oude mythen en vrij dichtende verbeelding een wondere levensgeschiedenis saamgeweven, is zonder eenigen twijfel niet slechts een historisch persoon, maar ook degen die de verstrooide stammen om het heiligdom van zijn god vereenigd, hun daar in de orakels den wil van dien god bekend gemaakt en hem tot den gemeenschappelijken volksgod heeft verheven, aan wien zij hun redding uit de egyptische slavernij te danken hadden en onder wiens opperste leiding zij zich nu een nieuw vaderland gingen veroveren. Hun redding uit de slavernij waren zij aan dien God verschuldigd, omdat zijn orakel Mozes had geboden, de in Egypte achtergebleven broeders te gaan verlossen uit hun droevig lot, en omdat Mozes als zijn gezant was opgetreden. In dit alles is niets, wat de kritiek ons dwingt als onhistorisch aan te merken. Om dit laatste te bewijzen, zou men moeten beginnen met te ver-

klaren hoe zulk een geheel uit de lucht gegrepen verhaal, met zooveel uitvoerigheid geteekend en waarin zooveel nauwkeurige mededeelingen uit het egyptische leven voorkomen, ontstaan kon in een tijd, toen men geen reden meer had Egypte te haten en er dikwijls zelfs een bondgenoot in begroette. Hoe het zij, daarin komen allen overeen, op het Sinaïetisch schiereiland aan den voet van 't gebergte, waar-schijnlijk te Kadeš, is een godsdienstig stammenverbond gesticht, waarbij elke stam naar 't schijnt volkomen onafhankelijk bleef, maar alleen met al de andere tot zekere gemeenschappelijke godsdienstige handelingen verplicht en aan de uitspraken van 't orakel in 't gemeenschappelijk heiligdom onderworpen. Van dit verbond was Mozes de stichter en de leider, in den volsten nadruk de ziel. In het heiligdom, zeker niet meer dan een eenvoudige tent, was hij de priester en profeet, bewaarde hij de gewijde ark, waarop bij 't orakelgeven de godheid zetelde en waaraan zij in elk geval een geheimzinnige macht mededeelde, en richtte hij allen die om raad of beslechting van gerezen geschillen, met één woord om den goddelijken wil te vernemen tot hem kwamen. Indien hij, zooals de overlevering het heeft, de grondslagen van Jahve's verbond op steenen tafelen heeft gegrift, dan zijn het zeker niet de Tien Woorden geweest in den vorm zooals wij ze uit Exodus of Deuteronomium kennen, maar iets dergelijks kan het geweest zijn. Dit is zeker, het verbond bleef, in weerwil van 't uiteengaan der stammen, van binnenlandsche oorlogen en van staatkundige verdeeldheid tusschen Noord en Zuid, en de verheerlijking van den stichter nam steeds toe.

De god, in wiens naam hij dit verbond grondvestte was natuurlijk de plaatselijke god, de god der stammen wier priester en hoofd Mozes' schoonvader, Jethro, heet. Misschien was 't een driedig stamverbond, en is dit de oorzaak dat de naam Jethro met Rehu'el en Hobab wisselt, en dat hij nu eens een Midianiet, dan een Keniet heet. Reeds

vele jaren geleden ¹⁾ heb ik het vermoeden geuit dat Jahve oorspronkelijk de god der Kenieten was; vooreerst omdat Jethro bepaaldelijk een priester genoemd wordt en Mozes, bij hem vertoevende, geen anderen god had kunnen dienen dan den zijnen, maar ook om de groote rol die de Kenieten steeds in de Israëlietische geschiedenis spelen. Door de Israëlieten als broeders beschouwd, die hen op hun krijgstochten verzellen en in vrede hun zwervend herdersleven in hun midden voortzetten, worden zij zelfs als toonbeelden van de echte, onvervalschte Jahvedienaars van den ouden tijd voorgesteld. Met vreugde zie ik, dat een der jongste geschiedschrijvers van Israël (Stade), natuurlijk zonder mijn werk te kennen en dus gansch onafhankelijk, tot dezelfde slotsom gekomen is. Het is niet onmogelijk, dat de Kenieten hun Jahve, of welke andere vorm de naam oudtijds moge gehad hebben, gemeen hadden met andere naburige stammen; dat die god in de woestijn om en op den Sinaï zelve tehuis was, dat men zijn woning zocht op de hoogste spitsen van dat gebergte, bewijzen het Deboralied, waarin Jahve van Še'ir opkomt ten strijde en het latere verhaal van Elia's tocht naar den berg Gods Horeb, waar hij met een theofanie wordt begunstigd. Als natuurgod verschilt hij niet wezenlijk van den god, die door geheel West-Azië onder allerlei namen, doch meestal onder dien van Hadad (Addu, Daddu) „de luide juicher,” Rammân, „de toornige bruller,” soms ook als Birku, „de bliksem” wordt aangeroepen en naar wien babylonische, assyrische, arameesche, fenicische en kananeesche vromen hun kinderen gaarne noemden. Hij is de god in wien al de verschijnselen van de atmosfeer, of naar de beschouwing der oudheid van het hemelgewelf, zich vereenigen, omdat hij de god van storm en onweer is, waarin al die verschijnselen samenwerken. Weldadig, als

¹⁾ *Vergel. Gesch. der egypt. en mesopot. godsdiensten*, p. 558 vgg. *Histoire comparée*, p. 350 suiv.

degeen wiens regen de velden verkwikt en het graan doet rijpen, gevreesd als degeen wiens bliksem doodelijk treft, wiens toornige stem in den donder doet sidderen, wiens adem in den storm alles vernielt, is hij toch altijd de god, die het licht op de duisternis, de goede hemelmachten over de booze doet zegevieren. Op Jahve als den ouden natuurgod is dit alles evenzeer van toepassing, zooals tal van schilderingen in het O. Testament bewijzen. In het vuur verschijnt hij aan de zijnen, in den donder hoort men zijn stem; door de *Kerubîm*, de onweêrswolken, wordt hij gedragen, van *Serafîm*, bliksemslangen, is hij omringd. Daarom is hij een krijgshaftig god, Heer der heirscharen, te weten der sterren, die in het Deboralied naast en voor hem strijden, later ook der legers zijner getrouwen, de ontzaglijke, voor wien al zijn vijanden sidderen. Maar tevens als de god des lichts en des levens is hij een genadig en weldadig god, die den landbouwer zegent, het koren en den wijnstok doet gedijen. Het mag zijn, dat deze laatste zijde van zijn wezen bij de zwervende stammen in de woestijn op den achtergrond werd geschoven en door de meer geduchte, vooral de krijgshaftige, werd overschaduwd, maar beide opvattingen behoorden van den aanvang af tot het begrip van dezen god. De meening dat Jahve een woeste en onvermurwbare woestijn-god, eerst door samensmelting met een kananeeschen Bálal verzacht en een god van den akkerbouw is kunnen worden, moet zeker worden afgewezen.

Door Mozes is Jahve niet van de natuur losgerukt, integendeel, hij bleef haar beheerschen en zich ook in haar openbaren. Maar hij heeft Hem boven de natuur verheven, door Hem tot den verbondsgod van een zevental stammen te maken, nadat Hij — en dat is hoofdzaak — voor hem de God zijns levens, zijn redder en helper was geworden. Heel de rijke ontwikkeling van het Jahvisme boven de verwante godsdiensten, waarvan het in den aanvang althans voor 't uiterlijk niet verschildte, heeft haar oorsprong in den persoon

van Mozes. Waarin het nieuwe in den godsdienst dien hij aan zijn volk gaf bestond, kan nu niet meer geweten worden, want men heeft de vrucht van eeuwenlange ervaring en godsdienstig denken reeds aan hem in den mond gelegd of in de pen gegeven. Maar dat hij een vereenvoudiging in den eerdienst aanbracht en de heiligheid, dat is ongenaakbaarheid, van zijn God op den voorgrond stelde, laat zich vermoeden. Strengheid en soberheid was steeds het karakter van het Jahvisme waarvoor de profeten in Israël en Juda strenden, en als zij zich daarbij steeds op de oude inzettingen en goddelijke geboden beriepen, zal dit althans niet geheel zonder recht zijn geweest.

4. KANAÄN IN DE VEERTIENDE EEUW.

Het is geheel onmogelijk te bepalen, wanneer de hebreeuwse stammen Kanaän ingetrokken zijn en zich daar gevestigd hebben; alleen dit is zeker, dat dit bij gedeelten en van lieverlede, waarschijnlijk, dat het niet altijd door verovering, maar somtijds ook op vreedzame wijze geschiedde. De overlevering, dat deze tochten eerst na Mozes' dood begonnen, heeft goeden grond. Zoolang de groote stichter van het verbond der Jahvedienaars nog leefde, bleef men in den omtrek van zijn heiligdom, en hield zijn gezag als Richter en Wetgever de stammen bijeen. Dat zij zich daarna verstrooiden en hetzij elk voor zich, hetzij in kleinere groepen naar rijker en vruchtbaarder woonplaatsen gingen zoeken, is natuurlijk.

Men heeft in de reeds meermalen genoemde brieven, te El-Amarna in de bouwvallen der residentie van Hu-n-aten (Amenothès IV) gevonden en aan hem en aan zijn vader Amenothès III gericht, enkele aanduidingen meenen te vinden, dat de Hebreëen destijds reeds in de nabuurschap van Kanaän rondzwierven en zelfs reeds een althans ten deele

gelukke poging aanwendden, om eenige gewesten van het gewenschte land te veroveren.

Het geheele land behoorde toen nog onder de heerschappij van Egypte, dat ook nog gansch Aramaea beheerschte en zijn invloed tot aan den Eufraat liet gelden; ofschoon onder de regeering van den dweper Hu-n-aten die macht snel afnam en weldra geheel ten onder ging. De opperkoning oefende zijn heerschappij in de wingewesten uit door hem onderdanige vorsten of door hem aangestelde stadhouders, onder toezicht van hooge egyptische beambten; maar hun gezag werd weinig geëerbiedigd; de stadhouders waren meer op hun eigen belangen dan op die der monarchie bedacht, beoorloogden elkander onophoudelijk, plunderden de gezantschappen van de bevriende koningen der oever-staten van Eufraat en Tigris, maakten zich aan daden van gruwelijke wreedheid schuldig en streefden er naar hun onafhankelijkheid te herwinnen, terwijl buitenlandsche vijanden, in de voornaamste plaats het steeds in macht toenemende rijk der Hittieten, zich haastten om met de algemeene verwarring en de verzwakking van den suzerain hun voordeel te doen. Tot die, naar 't schijnt, vreemde indringers behoort een volk, dat, geholpen door eenige stadsvoogden en stamhoofden, door Geser, Aškelon en Lakiš met levensmiddelen, door andere, waaronder Gath, met troepen ondersteund, in korten tijd een groot deel van zuidelijk Kanaân bezetten, wederspannige stadhouders doodden en nu zelfs Jeruzalem (Urusalīm), destijds reeds een machtige vesting en middelpunt der regeering bedreigden. De gouverneur dier stad, Abdiḥšba, die in de orde der egyptische landvoogden een hooger rang bekleedde en over een vrij groot distrikt bevel voerde, klaagt in brief op brief, dat er weldra van Še'ir af tot Gaza en van Gaza tot Geser geen getrouw stadhouder meer over zal zijn, en als hem niet in tijds hulptroepen gezonden worden alles verloren is. Deze geduchte vijanden noemt hij de Ḥabiri, die zeker een bepaald volk

waren¹⁾ en waarin men niet zonder waarschijnlijkheid de Hebreëen meent te herkennen²⁾). Daarbij komt, dat de eerzuchtige en oproerige landvoogd van 't land der Amorieten (Amurri), dat ten noorden van Kanaân lag en misschien ook een deel daarvan omvatte, Aziru, in een zijner brieven spreekt van de mannen van Juda (Yaudu), als van krijgslieden die hij ter wille van Egypte uit de stad Tunep in Syrië verjaagd heeft.³⁾ Het is waar, dat indien de eerstgenoemden werkelijk Hebreëen zijn, het daarom nog niet zeker is dat zij tot de Zonen Israëls behoorden, maar in verband met de vermelding der mannen van Juda wint dit in waarschijnlijkheid. Intusschen, dit moet toegegeven worden, dat uit een

¹⁾ Prof. Sayce hield het woord voor: „verbondenen, saamgezworenen”, wat taalkundig zeer mogelijk is, maar zoowel door het verband weerlegd wordt als door de omstandigheid dat de naam althans eens met het determinatief van plaats of volk geschreven is.

²⁾ Zoo o. a. H. Zimmern in zijn Antrittsvorlesung: *Palästina um das Jahr 1400 v. C. nach neuen Quellen*. Men zou in 't Babylonisch eer Hîbiri = 'Ibrim verwachten, maar in vreemde eigennamen gebruikte men groote vrijheid met de vokalen. Vernuftig is de gissing van Morris Jastrow jr., *Egypt and Palestine, 1400 v. C. in Journal of Bibl. Literature*, 1891, die opmerkt dat de Hîbiri in de brieven als met Milkili verbonden voorkomen en Heber en Malki'el als twee familiën van den stam Aser genoemd worden, en daarom de Hîbiri als zonen Heber's beschouwt. Maar het is moeilijk in een onbeduidende familie van een in 't verre noorden des lands wonenden stam de afstammelingen te zien van een machtig krijgersvolk, dat in 't zuiden zooveel schrik verspreidde. In elk geval zouden zij dan toch Hebreëen geweest zijn.

³⁾ De spelling van den naam *Ya-u-du*, die in Berl. n°. 39 Winkler-Abel, l. 24 en 28 voorkomt, is dezelfde als in de latere assyrische teksten. Bedrieg ik mij niet, dan heeft Pater Scheil het eerst de aandacht op den naam gevestigd in *Journ. Asiat.* Mars-Avril 1891. Pater A. J. Delattre echter tracht de, helaas! zeer geschonden plaatsen van den brief geheel anders en daaruit den stam Juda weg te verklaren. Zijn bewijsvoering steunt echter op een zonderlinge vergissing die hij in de lezing van reg. 28 begaat. Hij leest daar *sabi Yaudu* en vertaalt: *les soldats (ou officiers!?) ont temoigné*, maar er staat *ameluti Yaudu*, wat in dit verband niets anders dan *de mannen van Juda* kan zijn.

paar zoo korte en niet volkomen duidelijke mededeelingen geen belangrijke historische gevolgtrekkingen mogen worden afgeleid.

Maar wat met zekerheid uit deze brieven blijkt is vooreerst dit, dat de staatkundige toestand van Kanaân in de jaren, die aan de vestiging der Israëlieten aldaar niet lang voorafgingen, zeer verward en de zeden, bij een misschien vergevorderde stoffelijke beschaving, uiterst ruw en barbaarsch waren. Het verval der egyptische oppermacht, de woelingen en beroerten, de onderlinge twisten en oorlogen maakten het de geharde woestijnbewoners gemakkelijk hun oogmerk uit te voeren, maar toen zij eenmaal vasten voet hadden gekregen werkte de weelde der hoogere beschaving aanvankelijk althans verslappend op hun zeden, zonder hen van hun barbaarschheid te genezen.

Wat den godsdienst aangaat, behalve dat sommige steden egyptische eerdiensten hadden aangenomen en overigens alle hun plaatselijke Ba'als en Ba'alits dienden, werden twee goden vooral, Rammân en Šamaš, de god van alle verschijnselen der athmosfeer en de zonnegod, niet slechts in Kanaân, maar in geheel West-Azië algemeen vereerd, en nevens hen de godin, wier dienst nog verder verbreid was, Aštarte. Ašera, die men in de laatste jaren vrij algemeen voor een symbool van den mannelijken god heeft gehouden, langen tijd met den israëlietischen Jahvedienst verbonden, komt hier, in den babylonischen vorm Aširti, bepaald als godin voor. Met deze religïën kwam de Jahvedienst nu weldra in aanraking, en hoewel het zich al spoedig tegen den Zonnediens vijandig overstelde, het kon niet anders of sommige bestanddeelen en gebruiken van de andere, bijzonder van de aanbidding van Rammân, den god met den natuurgod Jahve zoo nauw verwant, moesten in den dienst van dezen laatste overgaan, vooral toen ook Kanaâneërs den godsdienst van hun overwinnaars aannamen. Voorts leeren wij uit de genoemde oorkonden, dat het ook toen reeds de gewoonte was, aan

de prinsessen, die met een vreemden soeverein huwden, haar eigen beschermende godheid mede te geven, voor wie dan in haar nieuwe vaderland althans een kapel werd opgericht; het voorbeeld van Salomo en Ahab bewijst, dat de Israëlieten, toen ook zij den monarchalen regeeringsvorm hadden aangenomen, zich in weerwil van hun Jahvisme daarnaar geschikt hebben.

Eindelijk dient nog gewezen te worden op een feit, waaruit een belangrijke gevolgtrekking omtrent de vroegere geschiedenis van West-Azië moet worden afgeleid. Al de brieven, met slechts een drietal uitzonderingen, die aan bijzondere redenen moeten worden toegeschreven, zijn opgesteld, niet in de taal van den hoogen landsheer, ook niet in de landstalen der gewesten, het Fenicisch, Kananeesch, Arameesch, of welke andere het zijn mochten, maar in het Babylonisch, gewoonlijk het Assyrisch genoemd, en in een eenigszins gewijzigd babylonisch spijkerschrift. Alleen de vorsten van Babel en Assur, en een enkele maal ook die van niet-semietische oeverstaten van den Eufraat, schreven dus in hun eigen taal; maar de taal van Babel was zoozeer de officieele in geheel Voor-Azië geworden, dat de Egyptenaars haar niet door de hunne konden doen vervangen en genoodzaakt waren haar door eenige hunner ambtenaren te doen aanleeren. Ook de brieven uit Kanaân zijn in 't Babylonisch geschreven, ofschoon hier en daar met een enkele inlandsche uitdrukking gemengd. Dit feit is van groote beteekenis. Want het bewijst, dat de aloude beschaving van Babel haar stempel diep had ingedrukt op de beschaving van al deze rijken en stammen. De vraag, of dit een gevolg was van een vroegere, en dan zeer langdurige, overheersching, dan wel van andere, vreedzame betrekkingen, ofschoon voor de algemeene geschiedenis van gewicht, kunnen wij hier in 't midden laten. Zeker is, dat die invloed van Babel reeds van oude dagteekening moet zijn geweest. In de 14^e eeuw v. C. kan het dien niet meer hebben uitgeoefend. Het

stond toen onder de heerschappij der Kaššieten, een volk, welks afkomst nog in het duister ligt, doch dat een taal sprak die niet tot de semietische familie behoort. De macht van Babel was toen tot Babylonië beperkt; zelfs Assyrië genoot reeds een zekere onafhankelijkheid. De tijd, dat het Babylonisch de officieele verkeerstaal van West-Azië werd, lag dus reeds in 't verleden. Maar met die taal moet zich althans eenige kennis van de letterkunde, de wetenschap, de overleveringen en zelfs den godsdienst van de oude heilige stad naar het Westen hebben verbreid. Men moet daarmee rekening houden, wanneer men bij het oude Israëel traditiën en legenden, gebruiken en inzettingen vindt, die veel overeenkomst met babylonische toonen, en waarvan men dus niet behoeft aan te nemen, dat zij eerst in vrij laten tijd rechtstreeks zijn overgenomen, daar de Israëlieten ze reeds onder de Kanaâneërs hebben kunnen aantreffen.

5. DE DIENST VAN JAHVE IN KANAÂN GEVESTIGD.

Toen de israëlietische stammen, onder leiding van den spoedig in twee deelen, Efraïm en Manasse, gesplitsten, machtigen stam Jozef in het noorden, Juda met Simeon en Levi en geholpen door Kenieten en de niet-israëlietische stammen Kaleb en Jerahme'el in het zuiden van Kanaân binnengedrongen waren, en zich deels op vreedzame wijze, als min of meer afhankelijke bewoners daar neergezet, deels met de wapenen in de hand een gebied veroverd hadden, waar zij zich als de heeren en meesters gedroegen, verwisselden zij hun god Jahve niet met de goden des lands. Op het bevel van zijn orakel, door zijn hulp hadden zij hun nieuwe woonplaatsen verkregen, hij had voor hen het beloofde land veroverd, hij het hun geschonken; het behoorde nu aan hem, en hij was er even goed, of, omdat hij de machtigste was gebleken, met meer recht dan de oude godheden, de landsgod van nu aan. Maar zij zouden zich toen

reeds verheven moeten hebben boven de algemeene beschouwing der oudheid, om den dienst der goden die zij er vonden aanstonds af te schaffen. Dat was niet geraden. Zij zouden het land bezeten hebben, maar de zegeningen, die toch van de plaatselijke goden afhingen, hebben moeten derven. Bovendien, al hadden zij 't gewild, zij zouden er de macht nog niet toe gehad hebben. Hier en daar waren de Kanaâneërs nog veel talrijker en sterker dan zij. Slechts op enkele plaatsen, waar zij heftigen weerstand boden, werden zij onderworpen, in den regel smolten zij met de overwinnaars samen. Uitgeroeid, in den vollen nadruk des woords, werden zij nooit; eerst na de vernietiging van de saamverbonden Kanaâneërs door de overwinning van Barak en Debora, maar toen ook voor goed, werd hun macht gebroken en werden zij de onderliggende partij, de overheerschte natie.

Maar ook toen nog kon de dienst der kananeesche goden niet gemist worden. Door hun vestiging in Kanaân waren de Israëlieten van zwervende veehoeders akkerbouwers geworden. Sommige stammen, die geen vruchtbaar akkerland verkregen hadden, niet alleen in 't Overjordaansche, maar ook in enkele streken van 't eigenlijke Kanaân, daaronder de Kenieten, zetten de oude leefwijze voort en golden dan ook voor de echte, aan de voorvaderlijke inzettingen getrouwe Jahvedienaars. Maar Jahve was oorspronkelijk geen landbouwgod, en voor hij dat worden kon moest zijn dienst belangrijke wijzigingen ondergaan, waartoe trouwens zijn dubbele natuur als weldadige, vruchtbaarheid schenkende, niet minder dan geweldige, streng gericht houdende godheid de gelegenheid bood. Dat geschiedde op tweeërlei wijze.

Het is een algemeen verbreide, maar toch onjuiste meening, dat de volksgod van Israël zich nu geplaatst zag tegenover een enkelen kananeeschen landsgod, Ba'al geheeten. Ba'al, de Heer, eigenlijk altijd met het lidwoord Habba'al, was de eertitel, die aan allerlei goden gegeven en ook

door Jahve zelf nog eeuwen gedragen werd, totdat de strijd tegen de invoering van den Ba'al van Tyrus, onder de regeering van het huis 'Omri, noopte dezen titel niet meer op Jahve toe te passen, maar alleen den anderen, even gebruikelijken, Adonâi, te behouden. Er waren, behalve de ook in Kanaân bijzonder vereerde Rammân, vele plaatselijke Ba'als, die zeker niet alleen in naam maar ook in karakter verschilden, en naast hen 'Aštarits en 'Ašera's, welke laatste nu blijkt, in strijd met het thans bijna algemeen aangenomen gevoelen, werkelijk een godin en niet louter een symbool te zijn geweest. Van de meesten gingen de namen verloren; de priesters en profeten die de historische boeken van het O. Testament schreven of bewerkten, zorgden wel die te verzwijgen; zelfs Ba'al veranderden zij somtijds in Bošet (schande) en 'Aštarit schijnt men, althans later, blijkens de verkeerde vocalisatie 'Aštoret, evenzoo te hebben gelezen. De meesten schijnen Zonnegoden en als zoodanig vruchtbaarheidsgoden geweest te zijn, onder den gemeenen naam Šamaš begrepen. Slechts van sommige Ba'alim, in steden die de Filistijnen veroverd hadden, weten wij de namen, zooals Dagon, de god van Ašdod en Gaza, Ba'al-Zebub, de god van 'Ekron, en van enkele anderen, zooals Ba'al-Gad, Ba'al-Tamar, en Ba'al-Šemeš. De overigen worden naar de plaatsen waar men ze vereerde genoemd. Uit zulke en andere plaatsnamen, zooals Anatôt op het gebied van Benjamin, 'Astarôt-ḡarnaim, Bé eštera in 't overjordaansch deel van Manasse, Bêt-šemeš, waarvan wij er ten minste drie kennen, Ḥadad-Rammân in de vlakte Megiddo, en anderen, blijkt, dat er onder de goden der Kanaâneërs groote verscheidenheid heerschte.

Aanvankelijk bleven nu zeker de inlandsche diensten naast dien van Jahve bestaan, en dat daaraan ook door de Israëlieten werd deelgenomen, is algemeen erkend. Maar ook de Jahvedienst vond aanhangers onder de met de nieuwe bewoners vermengde oude landzaten, vooral op die plaatsen, waar,

gelijk veelal het geval was, bestaande heiligdommen aan Jahve werden gewijd. Dit had ten gevolge, dat beide wijzen van godsvereering op elkander invloed uitoefenden. Moest van de eene zijde het kananeesch polytheïsme naar den strenger geest van het Jahvisme zich voegen en werden de grofste uitingen van den natuurdienst, waar Israël meester was, beperkt en verzacht, aan de andere zijde nam ook de godsdienst der veroveraars nieuwe elementen in zich op, die er oorspronkelijk geheel vreemd aan waren. De masseba's, de opgerichte steenen, waren misschien aan beide religiën eigen, maar de asera, in de gestalte van een boomstam, nu naast Jahve-altaren geplaatst, behoorde daar geenszins. Van de landbouwfeesten, nu met de echt-jahvistische heilige dagen saâmgevoegd, en ook aan Jahve geheiligd, spraken wij reeds. Ook namen de meesten er geen ergernis aan, dat in sommige heiligdommen Jahve door een stierbeeld werd vertegenwoordigd, hoewel deze voorstelling aan den cultus van den Ba'al der vruchtbaarheid en des overvloeds, waarschijnlijk Rammân, ontleend was. Wellicht werd de oude mozaïsche vorm van godsvereering, in betrekkelijke zuiverheid, nog in stand gehouden in het heiligdom te Silo, waar men de ark bewaarde, het palladium der trekkende en strijdende stammen, ofschoon ook daar, gelijk het voorbeeld van Eli's zonen bewijst, grove misbruiken inslopen. Elders zag men zoo nauw niet. Micha, op het gebergte Efraïm, had twee beelden in het door hem opgerichte godshuis, en de priester, wien hij den dienst daar toevertrouwde, doch die hem weldra beroofde en verliet om de voordeelige plaats van stampriester der Danieten te aanvaarden, was nog wel een Leviet uit Juda, een afstammeling van Mozes zelf. In het heiligdom door Gideon, den ijverigen Jahvedienaar te 'Ofra opgericht, was 't niet veel beter gesteld. De geschiedenis van Simson, den danietischen strijder voor Jahve, een soort van epos, waarin een historische kern onder allerlei mythen is verborgen, is weinig stichtelijk, en bewijst dat het Jahvisme der oude

Danieten zich noch door zedelijke strengheid, noch door religieuze zuiverheid onderscheidde, en Jefta heeft, door zijn dochter aan Jahve te offeren, getoond, van zijn god geen andere gedachten te koesteren dan de Ammonieten van Milkom of de Moabieten van Kemoš. Misschien, waarschijnlijk zelfs, was er in Israël nog wel een kleine minderheid van getrouwen, die deze verslapping niet goedkeurden en zich strenger aan de oude mozaïsche inzettingen hielden, die daardoor verhinderden dat het Jahvisme weer geheel tot den natuurdienst verviel, maar het volk als zoodanig maakte tusschen den volksgod en de oude landsgoden weinig onderscheid.

Bij de meerderheid bestond dit onderscheid dan ook alleen daarin, dat Jahve de eigen god en de andere vreemde waren. Overigens verschilde de voorstelling, die men zich van hem vormde, niet zooveel van 'tgeen de Kanaâneërs van hun goden dachten en beiden werden ongeveer op dezelfde wijze gediend. Men kon hun gunst winnen en hun toorn stillen, door hun de offergeur te laten rieken. Heilige steenen waren voor beiden godswoningen (*bêt-²el*). Jahve had zijn ark, het onderpand zijner tegenwoordigheid, even zoo goed als Maruduk te Babel en Amun-Râ te Thebe. Besloeg de mantiek een voorname plaats in den eerdienst van alle andere Semieten, den wil van Jahve leerde men kennen door het lot te werpen. Toen men nu zag, hoeveel meer de oude bewoners des lands voor hun goden over hadden; hoe zij hun het dierbaarste ten offer brachten; hoe zij de woningen voor hen bestemd met zekere pracht inrichtten en veel geld veil hadden om ze te versieren, moest men wel tot de gevolgtrekking komen, dat men aan zijn eigen god toch niets minder verschuldigd was, en ook, dat men verplicht was hem niet bij de andere goden te doen achterstaan, opdat dezen niet machtiger en rijker zouden worden dan hij. Wat eenige eeuwen later, en van het standpunt dat men toen bereikt had terecht, als afval beschouwd werd, was toen veeleer

een onverstandig maar gemoedelijk ijveren der vromen voor Jahve's eer; hoeveel hooger de strenge soberheid van 't oude Jahvisme stond, konden toen nog slechts weinigen inzien, en 't is inderdaad nooit tot het bewustzijn van 't geheele volk doorgedrongen.

Ook de bedienaars van den godsdienst in de aan Jahve gewijde heiligdommen verschilden niet wezenlijk van de priesters der Ba'alim. Evenals dezen waren zij belast met het geven en 't verklaren der orakels, met het besturen der offers en het instandhouden van den waren ritus en de godsdienstige voorschriften, waarin voornamelijk hun *tora*, leering, bestond. Velen hunner behoorden tot den stam Levi, die, te zwak om zich op een eigen gebied onder zelfstandig bestuur staande te houden, geacht werd het best met de mozaïsche overlevering bekend te zijn. Nevens hen stonden de zieners (*ro'e*) of schouwers (*hoze*), die in 't bezit waren van een hooger verlichting, oudtijds van de priesters niet scherp onderscheiden, zoodat sommigen beide waardigheden met elkander vereenigden (gelijk trouwens ook later een man van priesterlijk geslacht, zooals Jeremia, en een werkelijk priester als Ezekiël te gelijk profeet kon zijn), maar dikwijls ook waren zij met elkander in strijd. Sommige wijzen van waarzegging, wichelarij en mantiek, vooral die met doodenbezwering gepaard gingen, schijnen van den aanvang af door den Jahvedienst uitgesloten en door zijn vertegenwoordigers verboden te zijn. Maar er was één bekende vorm van profetisme, die, naar men meent, van kananeeschen oorsprong, reeds in den tijd der Richters het Jahvisme binnendrong en daar een belangrijke plaats bleef beslaan. Het is de vorm, door den naam *nabi'* aangeduid, een naam, die langzamerhand de oudere verdrong en van ouden door 'profeet' wordt vertaald. Ook de Ba'al-profeten dragen dezen titel. De wortel, waaruit hij is afgeleid, komt in zijn oorspronkelijke beteekenis nog in de taal van Babel en Assur voor; *nabû* is daar 'noemen, verkondigen, uitroe-

pen', waarbij men in het oog houde, dat noemen naar de animistische opvatting een mystieke handeling is, aan bezweeren, betooveren verwant. Het is onzeker of de Babyloniërs daarvan ook een naam voor hun profeten hadden afgeleid, maar wanneer zij hun „god der openbaring” (*ilu tašmētu*), den orakelgod bij uitnemendheid Nabû noemden, dan blijkt daaruit, dat zij hem als den verkondiger van den wil der hooge godheid, oorspronkelijk misschien als den god van 't machtig tooverwoord beschouwd hebben. Daarom is de verklaring van *nabi* als den spreker, ofschoon door de meeste geleerden verworpen, inderdaad de juiste, mits wij dat spreken in antieken, oosterschen zin opvatten, en niet vergeten, dat hetgeen zij spraken niet hun eigen woorden waren, maar wat hun door de godheid was ingegeven.

Hiermee stemt overeen wat van de Nebi'im in Israël bericht wordt. Zij vormden vereenigingen of scholen, waar muziek en zang beoefend, waarschijnlijk de oude liederen gezongen en nieuwe in geestvervoering gedicht werden, en dus een soort van profetentraditie werd onderhouden. Aan 't oorspronkelijk Jahvisme vreemd, was 't een navolging van 'tgeen men onder de Kanaâneërs gevonden en slechts op eigen bodem had overgeplant. De groote, alleenstaande profeten, zooals Samuel, Elia, Eliza, stonden met deze vereenigingen in betrekking en oefenden er een zeker toezicht over uit, maar leefden niet bestendig in haar midden. Of de strenge Jahvisten van den ouden tijd, een Samuel bijvoorbeeld, er mee ingenomen waren, mag betwijfeld worden. De instelling behoorde toch oorspronkelijk tot den algemeen in West-Azië verbreiden dienst van den vruchtbaarheids-Baal, den gever van koren en wijn, en had daardoor niet alleen een onrechtzinnigen reuk, maar ging ook dikwijls met allerlei uitspattingen gepaard. Daarom deden de Zieners wijs, hetgeen zij niet konden keeren, onder hun leiding en opzicht te nemen en zoo voor de ontwikkeling van het Jahvisme vruchtbaar te maken. Het is daaraan inderdaad bevorderlijk

geweest. Want al zijn de groote profeten der later eeuwen niet uit die vereenigingen voortgekomen, al wees ook een Amos bijvoorbeeld den titel *nabi'* en *ben-nabi'* met zekere verontwaardiging af, de aard en wijze van hun profetie was toch niet die der oude Zieners, maar wel een veredelde vorm van dat spreken onder goddelijke bezieling en in geestvervoering, dat de profeten-zonen van de Ba'alsprofeten hadden afgezien.

6. JAHVISTISCHE BEWERKING DER OUDE OVERLEVERING.

Indien de profetenzonen de bewaarders van de oude overleveringen, zoowel der Hebreëen als der vroegere bewoners van Kanaän waren, dan is 't waarschijnlijk in hun kring dat die overleveringen in jahvistischen geest tot zedelijke verhalen omgewerkt zijn. Goden worden in die omwerking tot stamvaders, stamvaders tot voorbeelden van vroomheid en edelen zin, zooals Abraham, of tot prototypen van het volk, dat uit hen gesproten is, zooals Jakob. Er zijn onder die verhalen sommige sagen, zoo algemeen verbreid, dat men niet meer zeggen kan, of ze den Israëlieten oorspronkelijk eigen, dan wel door hen aan andere stammen ontleend zijn, wat zich trouwens van de meeste, ook die eigenaardig tot de Semieten behooren, niet meer laat aanwijzen. Zal men thans niet meer, zooals vroeger, in al de patriarchen en helden der oude legende voormalige goden zien, en ook niet meer pogen alle verhalen tot oorspronkelijke mythen terug te brengen, dat er goden en mythen in schuilen mag niet ontkend worden. Zelfs behoudende geleerden, zooals Baethgen bijvoorbeeld, erkennen dat Henoch (Hanôk), die 365 jaren leeft en dan niet sterft maar door God wordt weggenomen, een oude lichtgod van 't zonnejaar is, na wien met 'Trad een nieuwe wereldperiode ontspruit. De voorstelling, dat de oudste menschheid, althans een overblijfsel daarvan, plotseling weggenomen is en nog ergens in

verre mythische streken of in een soort van Elysium voortleeft, is zeer algemeen; wij behoeven alleen den held van den zontvloed bij de Babyloniërs en den Yima van 't Avesta te noemen. De held van den zontvloed bij de Israëlieten is Noah geworden, maar hij was dat oorspronkelijk niet. Het oudste verhaal omtrent hem schetst hem als een landbouwer en uitvinder van den wijnbouw, vader van drie zonen, eponymen der drie volken die in Kanaän bijeenwoonden, Kana'an zelf, Šem, hier nog de vertegenwoordiger der zonen Israëls alleen, en Jafet, waaronder Wellhausen de Filistijnen, Budde de Feniciërs verstaat, maar dien men veel eer voor de niet-israëlietische, doch met Israël nauwverbonden stammen, zooals de Kenieten, moet houden. De Ba'al der vruchtbaarheid van akker en wijngaard, door hen allen, door de Kanaaneërs alleen op ontuchtige wijze vereerd, is hier aller stamvader geworden. Eerst veel later, toen men hem tot den geredde uit den zontvloed gemaakt had en tevens de gezichtskring van de Israëlieten zich had uitgebreid, werd hij de vader van een nieuw menschelijk geslacht, Šem de vertegenwoordiger van alle in taal en afkomst aan Israël verwante, Jafet van de noordelijke, zoowel arische als anarische volken, en werd Kana'an, met het oog op de Egyptenaars en hun verwanten, in Ham veranderd. Dat zich in de drie aartsvaders Abraham, Izak en Jakob ook vroegere stamgoden verbergen, meen ik thans te moeten betwijfelen, al zijn er mannen van groot gezag die dit nog staande houden. Maar toen, na de vestiging van Israël en Juda in Kanaän de namen dezer stamvaders met sommige oude heiligdommen van kananeesche Ba'alim verbonden waren, en men die als hun vroegere verblijfplaatsen of hun graven begon te vereeren, zullen inheemsche tempellegenden op hen zijn overgedragen. Een treffend voorbeeld daarvan is het verhaal van Abrahams kinderoffer, door de godheid bevolen en op het oogenblik der uitvoering verhinderd, een verhaal, dat in zijn hoofdtrekken geheel overeenstemt met

soortgelijke, die men bij de Grieken en de vedische Brahmanen aantreft, en dat, volgens Filo van Byblos bij de Feniciërs nog een zuivere mythe was, van God zelven verteld. Zoo vindt men merkwaardige parallellen van de historie van Jozef en Potifars vrouw in 't egyptische sprookje van Batau en Anpu en in de zuid-indische, ook dramatisch bewerkte, legende van Saranga. En gelijk Mozes, om hem tegen de vervolging te beschermen, in een korfje aan de rivier werd toevertrouwd en daaruit gered, om later de redder en leidsman zijns volks te worden, zoo was het, naar een oud-babylonische legende, lang vóór hem ook met koning Sargon geschied.

Nog veel algemeener verbreid zijn de verhalen van een paradijs met den boom des levens, waar de eerste menschen in de nabijheid der godheid zelve leefden, van den broedermoord, van halfgoden, gibborim, uit huwelijken tussehen goden, hier zonen Gods, en aardse moeders, dochteren der menschen gesproten, en een aantal andere.

Van kananeeschen oorsprong is de voorstelling van den aanvang en den voortgang der beschaving, zooals die in de kaïnietische stamtafel zijn afgebeeld, waarin Kaïn den akkerbouw, Henoch den bouw der steden, Lemek met zijn zoon Tubal-Kaïn de uitvinding der metalen wapenen, en zijn beide andere zonen het nomadenleven en de muziek vertegenwoordigen. In de fenicische sagen, bij Filo Byblios bewaard, zijn het nog goden, waaraan de menschen al deze en andere uitvindingen te danken hebben. Ook in de heldenge-schiedenis van Simson zijn mythen verwerkt, die de verhalers van de Kanaâneërs overnamen, doch die dezen met een aantal stamverwante volken gemeen hadden, en die zelfs elders voorkomen. Op Babel daarentegen wijzen de legenden van Nimrod, den grooten jager voor Jahve's aangezicht, waarvoor de babylonische god van jacht en krijg, tevens de groote stedenstichter, Nindar, de strijder van Bel, tot voorbeeld gediend heeft, en die van den torenbouw en de

verwarring der talen. De laatste kan niet in de ballingschap ontstaan zijn, want met de door Nebukadrezar herstelde en voltooide terrassentorens van Babel en Borsippa voor zich kon men zulke voorstellingen niet vormen, en het nederdalen van Jahve om het werk der menschen te bezien en te vernielen, is een archaïstische trek, die de hooge oudheid der sage bewijst. Zij kan alleen ontstaan zijn uit de herinnering van Babels aloude macht en heerschappij over vele natiën, en de verwarring der talen berust op een volks-etymologie. Of de tien aartsvaders vóór den zontvloed in de sethietische stamtafel naar 't voorbeeld der tien babylonische koningen vóór den vloed gevolgd zijn, laat zich moeilijk uitmaken.

Maar de grootste overeenkomst bestaat tusschen de twee dooreengewerkte bijbelsche zontvloedsverhalen en de babylonische. In bijzonderheden kan dat hier niet worden aangewezen¹⁾. Dit is zeker, de punten van overeenstemming zijn zoovele en betreffen dikwijls zulke kleine bijzonderheden, dat wij hier geen tweeërlei bewerking van eenzelfde oude, mondeling overgeleverde, traditie kunnen hebben, maar dat een babylonische zontvloedslegende, zij het ook misschien in andere redactie dan degene die wij nog bezitten, aan de samenstellers der bijbelsche verhalen bekend moet zijn geweest. Minder sterk is de overeenkomst tusschen de babylonische kosmogonie en het jongste scheppingsverhaal des O. Testaments in Genesis I. Toch zijn alle elementen van de eerste in het laatste aanwezig en is de volgorde der scheppingen in hoofdzaak dezelfde.

Niettemin, al hebben de jahvistische schrijvers een deel der stof die zij bewerkten aan kananeesche, babylonische en algemeen semietische overleveringen ontleend, op alles hebben zij den stempel van een nieuwen geest gedrukt, en zelfs waar zij niet veel veranderden hebben zij getracht de groote daden

¹⁾ Men zie de nauwkeurige studie van W. H. Kusters, *Theol. Tijds.* XIX, 1885, p. 161 vgg. en 321 vgg.

van hun helden uitsluitend tot verheerlijking van Jahve te doen strekken, of althans om strikte gehoorzaamheid aan de wet in te prenten. Jahve was het die zijn getrouwen bezielde, die hun de overwinning over hun vijanden schonk, die in het bestraffen hunner overtredingen zijn rechtvaardigheid, in het vervullen zijner beloften zijn trouw, in al zijn leidingen beide zijn macht en goedertierenheid toonde. Heerscher over de natuur is hij geen natuurgod meer, maar de God die zich bovenal in het voorzienig bestieren van zijn volk, dat is in de geschiedenis openbaart, en alles komt van Hem alleen. Hij is nog volksgod, naast wien de andere volksgoden hun eigen stammen en natiën regeeren, ofschoon meermalen duidelijk uitkomt, dat hij hun meerdere is. 't Is nog slechts de historie van een enkel volk, waarin men zijn macht en wijsheid opmerkt; de gedachte, dat hij de gansche wereld regeert zou eerst later tot bewustzijn van Israëls vromen gebracht worden, al lag zij reeds daarin opgesloten, dat hij de schepper van alle dingen en de opvoeder althans der oudste menschheid is. Maar op zichzelf is elk verhaal, ook waar het uit de overleveringen van polytheïstische godsdiensten geput werd, zuiver monotheïstisch geworden. Nergens ziet men dit duidelijker, dan waar men bijvoorbeeld de babylonische scheppingsverhalen en zontvloedslegenden met de israëlietische vergelijkt. Ginds is de schepper van alle dingen, de groote Maruduk van Babel, een geworden god, met een reeks van voorvaderen, die ten laatste met al wat bestaat uit een huwelijk tusschen de kosmische wateren boven en beneden zijn voortgesproten, hier is het de eene, uit zichzelf zijnde God, op wiens bevel alles zich ordent en in 't aanzijn treedt. Ginds wordt de verdelging des menschedoms, wegens zijn zonden, in den raad der goden besloten en elk vervult daarbij zijn eigen taak; de hoogste god trekt zich in zijn hemel terug en een ander is de uitvoerder van het strafgericht, een ander de redder, die althans sommigen behoudt, buiten weten en tot groote ergernis van genen; hier

is het een en dezelfde godheid, die straft en redt. Van de gansche theogonie, van den strijd tusschen de hemelsche machten, van de verdeeling der werkzaamheden onder hen, is niets overgebleven. Ook het zedelijk gehalte der bijbelsche verhalen omtrent de vroegste oudheid, al is het niet altijd in overeenstemming met de door den christelijken geest ontwikkelde ethiek, staat hooger dan dat der gelijksoortige overleveringen bij andere volken der oudheid. Uit welke stof de oude traditiën van Israël ook zijn saamgesteld, zij zijn een geheel nieuwe schepping, bekoorlijk door haar naïeveteit, verheven in haar eenvoud. Figuren als van den vader der geloovigen, als van den Man Gods, die zachtmoediger was dan eenig ander, staan in de voorchristelijke wereld alleen, onovertroffen niet slechts maar ongeëvenaard. Zij zijn niet voor één volk of religie, maar voor alle tijden, klassiek in den waren zin. Men behoeft ze maar te vergelijken met de heiligen en vromen, de goden en heroën zelfs van de andere gewijde boeken der oudheid, om den godsdienst te waardeeren van welks geest zij de uitdrukking zijn.

7. HET JAHVISME STAATSGODSDIENST ONDER DE EERSTE KONINGEN.

Wij zijn eenigermate vooruitgelopen, want de schoone bewerking der aartsvaders-legenden, waarvan hierboven sprake was, behoort eerst tot een veel latere, dat wil zeggen tot de literarische periode. Zulke zuivere en verhevene godsdienstige begrippen koesterde men in den tijd der Richters, die men zeer juist als den tijd der theokratische anarchie heeft gekenschetst, en zelfs onder de eerste koningen nog niet.

Aan het eind van 't Richtertijdvak komen jaren van diepe vernedering. De zegevierende Filistijnen, in wier handen zelfs de heilige ark van Silo gevallen was — naar de ook in Assyrië heerschende gewoonte was zij als onderpand

van Jahve's tegenwoordigheid in den strijd meegevoerd — heerschten althans over de noordelijke stammen. Jozef verloor de hegemonie, die eerst op Benjamin, daarna op Juda overging. De Eliden vluchtten met efod en terafim naar Nob bij Jeruzalem. Het waren donkere dagen voor Israël. Maar juist deze zware beproeving is aan de ontwikkeling van het Jahvisme ten goede gekomen. De in dien tijd voor 't eerst krachtig optredende nebi'im wekten door hun geestdrift het nationaal gevoel en de liefde voor den nationalen godsdienst. Samuël, de groote Ziener van Rama, ijverde voor dien godsdienst, al is het niet, zooals de latere geschiedschrijver zich voorstelt, door alle plaatselijke eerdiensten van kananeeschien oorsprong te doen afschaffen, nochtans door versterking en zuivering van den Jahvedienst en door uitbreiding zijner macht. Bovendien spoorde hij een aanzienlijk Benjaminit, Saul den zoon van Kiš, aan zich aan het hoofd eener ras bijeengebrachte krijgsmacht te stellen en het door de Ammonieten belegerde Jabes in Gilead te gaan bevrijden. Na zijn eerste zegepraal tot koning uitgeroepen, waagde deze ook de Filistijnen aan te tasten en het gelukte hem gedurende eenige jaren dezen erfelijken vijand in toom te houden. Met de instelling van het koningschap werd de Jahvedienst staatsgodsdienst, althans voor zoover daarvan sprake kan zijn in een tijd, toen koning zijn nog niet anders beteekende dan het bestendig opperbevelhebberschap van het leger en het hoogste richterampt te bekleeden; staatsgodsdienst dus als godsdienst van het koninklijk huis en daarom door den koning bevorderd en beschermd. Men verhaalt van hem, dat hij zeer ijverde tegen de waarzeggers en doodenbezweerders, waarvan het Jahvisme steeds een afschuw toonde; maar dat het hem niet gelukt was het geheel uit te roeien bleek, toen hij kort voor zijn tragisch einde, door zwaarmoedige voorgevoelens gekweld, tot eene dier door hem vervolgde tooveressen zijn toevlucht nam, om de schim van Samuël voor hem op te roepen. Niet minder dan Saul was David een warm voorstander van den

godsdienst van Israël. De overbrenging van de ark, die door de Filistijnen in bijgeloovigen angst uit hun land verwijderd in een judeesche grensplaats was gebleven, naar Jeruzalem, waar nu de residentie was gevestigd, deed niet alleen het zwaartepunt des koninkrijks naar Juda overhellen, maar maakte de nieuwe hoofdstad tot middelpunt van den zuiversten vorm van Jahvevereering, waarvan eenmaal, na langen strijd, de belangrijkste hervormingen zouden uitgaan. Was de tent, waarin de ark op Sion was nedergezet, inderdaad nog niets anders dan de koninklijke hofkapel, juist omdat zij aan den koning behoorde, was zij het voornaamste heiligdom des lands, dat trouwens voor allen openstond. Ook de roemrijke overwinningen van David, onder wien het rijk zijn grootste uitbreiding bereikte en, behalve de kleine naburige staten, zelfs Edom en Aram-Zoba omvatte, verruimden niet slechts den gezichtskring des volks, maar strekten ook tot verhooging van den eerbied voor Jahve's macht, met wiens hulp deze zegepralen bevochten waren en die daardoor Zijn gebied had uitgebreid. De prachtlievende Salomo, onder wiens regeering het koninkrijk aan omvang verloor doch inwendig strenger werd georganiseerd, had voor zijn nieuw paleis behoefte aan een schitterend godshuis. Met leede oogen zullen de vrienden van den ouden, eenvoudigen Jahvedienst den bouw hebben aangezien van dien tempel, naar vreemd model gevolgd, door uitlandsche kunstenaars gebouwd, met fenicische symbolen versierd en van allerlei fenicische inrichtingen voorzien, maar in de oogen des volks ontleende de volksgodsdienst daaraan een nieuwen glans en voor zijn toekomst was deze stichting van het hoogste gewicht. Beide David en Salomo zijn door de latere geslachten verheerlijkt boven 'tgeen zij verdienden, terwijl aan Sauls nagedachtenis een even onverdiende smaad werd aangedaan. Dat hun Jahvisme nog weinig geleek op den godsdienst der profeten van de 8^e eeuw en later, en dat zij nog niet in staat waren geweest de psalmen te dichten en de

spreuken saam te stellen, die men hun toeschrijft, wordt alleen geloochend door hen die meenen elke vrome overlevering als werkelijke geschiedenis te moeten aannemen.

Zuiver, onvermengd met kananeesche bestanddeelen was hun Jahvisme zeker niet, en de eenige godsdienst des lands was het evenmin. Er schijnt in deze dagen een zeker synkretisme tusschen den dienst van Jahve en dien der Bā'alim tot stand te zijn gekomen, waardoor de eerste nog meer dan de laatste gewijzigd werd. En dat de landsgoden naast Jahve, meermalen zelfs in zijn eigen tempel, en althans in hun overal verspreide heiligdommen en op de hoogten vereerd werden, is zeker. Niemand zag daar destijds groot kwaad in. Een stam, een familie, een plaats moesten hun eigen goden trouw blijven, al stond de landsgod boven allen en al vorderde hij de hoogste vereering. Men beschouwt den religieuzen toestand van Israël vóór de ballingschap te veel in het licht van 'tgeen men weet omtrent de latere joodsche gemeente. Zulk een gemeente bestond nog niet. Men vierde zelfs de groote feesten niet als leden van zulk een gemeente, maar aan verschillende plaatsen, bij de aloude heiligdommen van den stam of 't geweest, en zelfs in de grootere godsdienstige middelpunten niet gemeenschappelijk, maar bij groepen van feestgangers. En men vreesde, als men dezen plicht volbracht had, even weinig aan de eer van Jahve te kort te doen door aan de eigen lokale goden ook het hunne te geven, als men gemeend zou hebben de gehoorzaamheid aan den koning te schenden, door aan gewestelijke of plaatselijke hoofden de van ouds overgeleverde hulde te brengen.

Een andere vraag is, in hoever de koningen daaraan deelnamen. Dat uit het voorkomen van namen, met Bā'al saamgesteld in de familiën van Saul en David niet kan worden afgeleid, dat zij andere goden dan Jahve dienden, is reeds gezegd. Met Bā'al kan hier zeer goed Jahve zelf bedoeld zijn. Mikal's *terafim* bewijst even weinig; Jahve had zulke beelden overal, zonder dat het iemand ergerde, en

ook deze huisgod behoefde geen andere god te zijn. Was hij het wel, dan nam hij in 't Jahvisme dezelfde plaats in als een beschermheilige in 't Katholicisme. Het is zeer wel mogelijk, dat David, toen hij onder de Filistijnen verkeerde, zich verplicht heeft gevoeld ook hun goden te vereeren, volgens 't beginsel, nog in 't boek Ruth uitgesproken: „uw volk is mijn volk en (dus) uw God mijn God.” Maar als koning hebben Saul en David geen anderen god gediend dan Jahve. Niet uit bewust monotheïsme, maar omdat hij als de opperste landsgod vanzelf de god des konings was en zij alles aan hem verschuldigd waren. Van Salomo alleen wordt bericht, dat hij oud en zwak van geest geworden, zoodat zijn vrouwen hem regeerden, aan de goden offerde, voor wie hij ter wille van de vreemde vorstinnen van zijn harem kleine tempels op den Olijfberg had gebouwd. Ik kan daarin noch met Kuenen een vergoelijkende beschrijving zien van hetgeen hij heel zijn leven met allerlei goden gedaan had, noch met Stade een onverdienden smaad zijner nagedachtenis aangedaan. Dat hij voor de goden zijner echtgenooten, wanneer dezen tot een regeerende familie behoorden en prinsessen van den bloede waren, kapellen oprichtte, was iets zoo gewoons, dat niemand er zich aan stiet, en de heilighdommen bleven zelfs onder Hizkia ongedeed; eerst bij de groote hervorming van Josia werden ze ontwaard. Maar dat hij, ten gevalle zijner vrouwen, aan den dienst dien zij daar verrichtten deelnam, kan ergernis gegeven hebben, zelfs in zijn tijd; niet omdat het andere, maar omdat het vreemde goden waren. Wat hem er toe dreef was waarschijnlijk niet eens de zwakke toegevendheid van den ouderdom, als wel de tegenspoed, dien hij op 't laatst van zijn regeering ondervond, en die hem noopte, nu Jahve hem niet meer zoo krachtig hielp als voorheen, de bescherming van andere godheden in te roepen. Natuurlijk, dat men later de scheuring van het rijk, onder zijnen zoon, als een straf voor deze zonde beschouwde.

8. JAHVE TEGEN MELKART.

Na de scheuring kon de jeruzalemsche tempel niet het voornaamste heiligdom voor het noordelijk rijk blijven; het sprak vanzelf, dat Jerobéam een eigen koninklijk heiligdom noodig had. Twee van de oudste middelpunten van godsvereering in zijn land, dat te Betel en dat te Dan, wees hij daartoe aan. Het eerste alleen heeft in de geschiedenis een rol gespeeld. In beide werd Jahve vereerd onder de gedaante van een jongen stier, wat zeker niet eerst door Jerobéam alzoo werd ingesteld. Of dit reeds een oude vorm van den Jahvedienst was, dan wel uit een samenvoeging van dezen met vereering van een vroegeren landsgod was voortgekomen, is moeielijk met zekerheid te zeggen; het laatste is 't waarschijnlijkste. De stier was overal het heilig dier, zoowel in de mythologie als in den eerdienst, van den god die de verschijnselen der atmosfeer, de schrikkelijke en de weldadige, storm, onweer, regen, veroorzaakte, de alom geeërde Hadad-Rammân, en deze was juist de god met wien Jahve als natuurgod in oorsprong en beteekenis zoo goed als geheel overeenkwam. Is de mogelijkheid niet uitgesloten, dat ook Jahve oudtijds onder dit symbool werd voorgesteld, met het oog op het plaatselijke van dezen cultusvorm is het eer te denken, dat die eerst op hem werd overgebracht toen hij in sommige heiligdommen den ouden arameesch-kananeeschen god vervangen had en met hem was saamgesmolten. Dat was het dan ook wat de geschiedschrijvers zooveel ergernis gaf en van de zonde van Jerobéam, den zoon van Nebat, deed spreken. Men wist zelfs te verhalen, hoe diep verontwaardigd Mozes en hoe vertoorned Jahve zelf was geweest, toen het ongehoorzame volk in de woestijn, bij afwezigheid van den godsman, en onder oogluiking van zijn broeder, aan zulk een gouden stierbeeld had geofferd. Doch dit alles is later bespiegeling. Of althans een minderheid reeds dadelijk aanstoot nam aan Jerobéams

handeling? Het kan zeer wel zijn. Dat de eigenaardige dienst te Betel en Dan werd in stand gehouden, kon toen niemand hinderen; ook Saul en zijn opvolgers hadden hem niet afgeschaft. Maar dat dit nu de hoofdtempels des lands, de koninklijke heiligdommen werden, en niet een ander, waar als van ouds te Silo of nu nog te Jeruzalem Jahve in anderen vorm gediend werd, kan toen reeds door sommigen zijn afgekeurd.

Met 'Omri ving een nieuwe dynastie aan, en besteeg een krachtig en krijgshaftig koning den troon van Israël. Maar in de door jahvistische profeten bewerkte geschiedenis staan hij en zijne opvolgers, vooral zijn zoon Ahab, met een zwarte kool geteekend. Onder hen toch werd de dienst van een vreemden god in Israël ingevoerd en door de koninklijke familie begunstigd. Het was de dienst van den tyrischen Ba'al, Melkart, voor wien Ahab zelfs in de nieuwe, door Omri gestichte, hoofd- en residentiestad Samaria een eigen, prachtigen tempel oprichtte, waar hij door een talrijken staf van profeten omringd was. Izebel, de fenicische prinses, met wie Ahab gehuwd was, ijverde voor dezen dienst en sleepte haren echtgenoot mee. Al de handelingen des konings, die het godsdienstig en nationaal gevoel der jahvisten krenkte, schreven zij en het volk uit afkeer van 't uitheemsche, aan de inblazingen der Fenicische toe, gelijk al de onhandigheden van Lodewijk XVI door het fransche volk op rekening der Autrichienne gesteld werden. Men verhaalde zelfs, dat zij de profeten van Jahve liet vervolgen en dooden, zoodat velen hunner genoodzaakt waren zich te verschuilen, en zelfs Elia, na een groote zegepraal over de Ba'alsprofeten met haar wraakneming gedreigd, zijn heil zocht in de vlucht. De berichten zijn waarschijnlijk zeer overdreven. Alle Jahveprofeten werden niet vervolgd, want tot het einde zijns levens raadpleegt Ahab hen en geven honderden aan zijn oproeping gehoor. Alleen degenen die hem dorsten weerstaan, die zijn politiek afkeurden, werden getroffen. Want het is

zeker juist gezien ¹⁾, dat de stichting van den Baalstempel in Samaria de bezegeling was van een bondgenootschap van Ahab met zijn schoonvader, en dus, althans van zijn zijde, meer uit staatkundige, dan uit godsdienstige beweegredenen voortspoot. Den openbaren dienst van Jahve schafte de koning zeker niet af en hij schijnt dien ook niet te hebben verwaarloosd of belemmerd. Zijn kinderen, Atalja, Ahazia, Joram, dragen namen met dien van Jahve samengesteld. Dat hij profeten van Jahve raadpleegde, werd reeds vermeld. En zelfs door den „opruier Isra'els", zijn fellen tegenstander Elia, laat hij zich nu en dan gezeggen, en hij verootmoedigt zich voor hem, dat is voor Jahve's woord en gericht.

De grootsche, geheimzinnige figuur van den Tisbieter is door de dichtende sage verheerlijkt. Plotseling treedt hij op en even plotseling verdwijnt hij. Waar hij zich bevindt geschieden wonderen of verricht hij ze zelf. Jahve spreekt met hem als met Mozes op den heiligen berg. Raven spijsen hem in de woestijn. Waar hij intrekt ontbreekt noch meel in het vat, noch olie in de kruik, ofschoon overal de hongersnood woedt. Zelfs de dood heeft geen macht over hem, in een wagen van vuur door vuurrossen getrokken stijgt hij ten hemel, gelijk vroeger op zijn gebed of bevel vuur van den hemel nederdaalde, om het offer op den Karmel te ontsteken of de beleedigers van Jahve te vernietigen. Geen wonder dat deze machtige gestalte op de verbeelding des volks dieper indruk gemaakt heeft, dan zelfs de grootste der profeten na hem.

Inderdaad vertegenwoordigt hij een keerpunt in de geschiedenis van den godsdienst van Israël. Niet dat hij zich reeds verheven had tot de gedachte van een Jahve-gemeente, losgemaakt van Israëls nationaliteit, en de zegepraal wenschte van de trouwe minderheid zijner vereerders, al moest ook het rijk

¹⁾ Stade, GVI. I, 523.

daarbij te gronde gaan en de onafhankelijkheid van het volk vernietigd worden. Dat is nog niet eens duidelijk uitgedrukt in het verhaal van de theofanie op den Horeb, en in elk geval is dit grootsch tafereel van veel jonger dagteekening en niet vóór den tijd van Jerobéam II gedicht. Zelfs ligt er onwillekeurig een zachte critiek in van zijn optreden en van de geweldige maatregelen en strafgerichten door Eliza verkondigd en door Jehu uitgevoerd; eerst in de stille vredes-koelte die na deze stormen heerscht is Jahve. Zijn verblijf bij de Fenicische te Zarfat bewijst veeleer het tegendeel. In Fenicië mocht men den Ba'al vereeren: hij zou er niet aan gedacht hebben dit af te keuren. Zelfs is er geen het minste bewijs dat hij tegen den ouden, inheemschen, kananeeschen Ba'al dienst geijverd heeft, in zoover die bleef binnen de perken waarin hij tot hiertoe bestond en als min of meer met den Jahvedienst verbonden erkend was. Maar dat een koning van Israël in zijn nieuwe hoofdstad een tempel bouwde voor een vreemden god, den tyrischen Ba'al-Melkart, dat was het wat zijn heilige verontwaardiging wekte. Misschien zou hij reeds met leede oogen hebben aangezien, indien Ahab voor zijn fenicische gemalin een kleinen huistempel had opgericht, om haar gelegenheid te geven haar voorvaderlijke goden te blijven dienen. Maar een voor openbaren dienst bestemde tempel, met een talrijke priesterschap, ten koste van de Jahveprofeten begunstigd en bevoorrecht, een tempel, door welks glans en de zinnen streelenden eerdienst, zelfs door de aantrekkingskracht van het nieuwe en vreemde, velen van den dienst van hun eigen volksgod afvallig werden, dat was Jahve's eere te kort doen en een groote dwaasheid in Israël. Men stelle zich niet voor, dat Izebel de vereering van haar god tot den eenigen in Israël verheffen en die van Jahve afschaffen wilde. Daarvan is geen oogenblik sprake. Alleen de Jahveprofeten die tegen de invoering van den vreemden dienst zich verzetten zullen vervolgd zijn geworden; de nationale eer-

dienst werd niet afgeschaft, meegaande profeten van den god haars gemaals duldde zij aan het hof en zij gedoogde dat haar kinderen onder Jahve's bescherming geplaatst werden. De gezeten boeren en trekkende veehoeders mochten hun god behouden, indien zij 't wenschten, maar in de hoofdstad, waar zij, de dochter van het oude tyrische koningshuis, zetelde, voegde een heiligdom voor den machtigen god, die de zeeën beheerschte en aan zijn volk de schatten van alle wereldstreken toevoerde. Het is de grootste verdienste van Elia, het gevaar dat dreigde ingezien, en moedig den ongelijken strijd tegen de macht des konings, de listen der koningin en de onverschilligheid der groote menigte te hebben aanvaard. Het gevaar dat dreigde was de vestiging in Israël van een polytheïsme, zooals bij de grootere en kleinere staten in den omtrek heerschte en zooals het vooral bij de Feniciërs werd gevonden. De strijd was zoo ongelijk, dat hij zich van allen verlaten, alleen van alle getrouwen overgebleven kon achten. Dit was zoo niet. Hij had medestanders, meer dan hij vermoedde; daaronder een profeet als Micha ben-Jimla, zelfs hofbeambten en krijgsoversten, en in Eliza vond hij zijn opvolger. Zelf heeft hij zijn hoofddoel niet bereikt, al is het hem gelukt eenmaal bloedige wraak te kunnen nemen op de profeten van den vreemden Ba'al, doch om onmiddellijk daarna voor de wederwraak der Fenicische te moeten vluchten. De ergernis bleef zoolang het huis van 'Omri regeerde; eerst toen dit door Jehu, op Eliza's bevel was uitgeroeid, was ook het lot van den fenicischen koningstempel beslist. Hij werd met den grond gelijk gemaakt en de plaats verontreinigd. Maar zonder Elia's optreden zou dit nooit geschied zijn. Hij gaf den stoot, schudde de gewetens der getrouwe, maar nog bevreesde Jahvedienaars wakker, verontrustte den koning op wien zijn woord toch altijd indruk maakte en die hem zeker gehoorzaamd zou hebben, indien hij zich niet door zijn vrouw had laten regeren; en zoo Elia de zegepraal zijner zaak niet aanschouwde,

toen zij jaren later aanbrak was zij toch de vrucht van zijn werk. Het volk, al koesterde het voor hem een diep ontzag, begreep hem waarschijnlijk niet, dan alleen toen hij tegen de schandelijke machtsoverschrijding en rechtsverdraaiing van Ahab zich verzette. Het woord toen door hem gesproken bleef onuitwischbaar gegrift in de herinnering van den veldoverste, die later, toen Eliza, de voortzetter van zijns meesters werk, den tijd gekomen achtte, diens bevelen uitvoerde en de zonden van Ahab wreekte aan zijn nageslacht op een wijze waarmee de onverzoenlijke godsgezant voldaan zou zijn geweest. Vreemde goden schijnen na dien tijd, althans van staatswege, in Israël niet meer vereerd te zijn. En wat meer is, schoon Elia's ijveren niet tegen de inlandsche Ba'alim gericht was, men begon te voelen, dat zij toch aan den vreemden verwant waren. Hun dienst bleef bestaan, maar voor de nauwgezette Jahvisten was hij als een vreemde geworden, en op den naam Ba'al, dien men nu niet meer op Jahve toepaste, kleefde een smet.

9. HET JAHVISME VAN ISRAËL TOT DEN ONDERGANG DES RIJKS.

Onder bloedige gruwelen was [het huis 'Omri te gronde gegaan. Joram, Ahabs zoon en tweede opvolger, al schijnt hij den uitlandschen Ba'aldienst niet begunstigd te hebben vond weinig genade in Eliza's oogen. Hij raadpleegde hem, kreeg onwillig antwoord, maar stond met den profeet als op een voet van gewapenden vrede. Deze wachtte slechts op een gunstige gelegenheid, om de dynastie ten val te brengen. Eerst toen de koning gewond uit den syrischen krijg naar Jizreël was teruggekeerd, achtte hij haar gekomen, en riep hij zijn geestverwant, den ruitershoofdman Jehu, in Jahve's naam op, om zich van den troon meester te maken. Hoe hij dit bevel ten uitvoer bracht behoeft hier niet verhaald te worden. Het was een slachting, geen hervorming,

een uitmoorden van geheel het koninklijk geslacht, den aanverwanten Davidszoon niet uitgezonderd, een neerhouwen van de vereerders van den tyrischen god, nadat ze verraderlijk naar Samaria gelokt waren. De latere geschiedschrijver, al verhaalt hij deze gruwelen met zeker welbehagen, kan toch zijn teleurstelling niet geheel verbergen, dat Jehu het bij de uitroeiing van dezen Ba'alddienst gelaten en het Jahvisme van Israël niet hervormd heeft, noch hij, noch een zijner nazaten. Dit verdient te meer opmerking, omdat Eliza tot zijn dood toe, onder Joas, de raadsman der koningen uit het huis Jehu bleef en dus met de verbanning van den vreemden eerdienst tevreden schijnt te zijn geweest. Het hoofddoel was bereikt; de nationale Jahvedienst had gezegevierd, maar de wijs waarop hij die zege behaald had bewees, dat hij althans in Israël nog niet veel hoger stond dan zijn fenicische mededinger.

De nieuwe dynastie was niet gelukkig. Jehu bleek beter geschikt om gewonde koningen, vrouwen, kinderen en weerlooze Ba'alddienaars, dan om de legers van Hazaël te verslaan. Wel werden de Syriërs, tijdens zijn regeering, door den koning van Assyrië Salmanassar II zwaar getuchtigd, zoodat Jehu het raadzaam oordeelde den grooten veroveraar eenige kostbare geschenken te zenden, maar toen de Assyriërs afgetrokken waren zonder Damaskus te hebben veroverd en langen tijd in andere streken werden beziggehouden, hieven de West-Arameërs het hoofd weder op en wreekten op hun ouden vijand Israël den van Assur ondervonden smaad. Onder Jehu's opvolger Joahaz was Israël door herhaalde nederlagen tot volkomen machteloosheid gezonken. Maar onder Joas keerde de kans. De Syriërs, geheel uitgeput door de herhaalde kastijdingen die de opvolgers van Salmanassar II hun toedienden, konden nu zelfs de krijgsbenden van Israël niet meer weerstaan. Zelfs het plotselinge verval van het Assyrische rijk in de laatste jaren van Ašurdan III en onder de regeering van zijn opvolger Ašurnirari II, met wien

aan deze dynastie de scepter ontzonk, zoodat aan veldtochten naar het Westen niet meer gedacht kon worden, kwam aan de west-arameesche rijken niet ten goede. Hun kracht was gebroken. Israël maakte van die onmacht gebruik en, door de vrees voor de geduchte mogendheid, die zoolang de schrik van Azië geweest was, niet meer teruggehouden, breidde het zijne grenzen tot Hamat uit en scheen het een tijdperk van rijkdom en voorspoed, van bloei en geluk te gemoet te gaan. Onder de regeering van Jerobéam II kon het zich verbeelden weer een plaats onder de mogendheden van den tweeden rang in Voor-Azië te hebben ingenomen en vleide het zich met de gedachte, dat Jahve zich niet meer afwendde van zijn volk maar het nu tot nooit gekende grootheid bestemde.

Het was noodig even een blik op den staatkundigen toestand te slaan, om den godsdienstigen te kunnen begripen. Want niet allen lieten zich verblinden door de schoone begoocheling, die de oppervlakkige menigte met valsche gerustheid vervulde. De weelde gaf tot grove misbruiken aanleiding. Het hof, de overmoedige grooten, de koninklijke priesters en profeten bekommerden zich weinig om het wezenlijk welzijn des volks. Door de eersten werd de mindere man verdrukt, de arme vertreden, het land uitgezogen. De priesterschap van Jahve, nu in eere en voor vreemde mededinging niet meer bevreesd, dacht meer aan haar eigen belang dan aan het onderwijzen der leer van Jahve en het handhaven van recht en goede zeden. De nationale godsdienst heerschte weder, aan Jahve behoorde land en volk, hem dankte het bevrijding van de overmacht zijner vijanden en uitwendige grootheid, de offerfeesten werden met grooten jubel en luister gevierd in ongebonden vreugd van zinnelijk genieten. Maar het was nog de oude, met tal van kananeesche bestanddeelen vermengde Jahvedienst, met zijn beelden en ašera's, zijn kedešim en kedešôt, die vader en zoon gelijkelijk tot Gods eere bezochten, met al de riten en gebruiken, die

hem van de godsdiensten der omwonende volken en van den inheemschen Ba'alddienst weinig deden verschillen en weinig gelijken op de oude, strenge vereering van den God des volks.

Dit moest de ernstiger vromen tot nadenken stemmen. Er waren er zeker, die in oprechtheid meenden, dat nu na de stormen en onweders de zachte koelte woei, in welke Jahve was. Maar de armen en verdrukten in den lande konden zich moeilijk verbeelden, dat met den val van 't roemrijke maar heerschzuchtige huis van 'Omri onrecht en geweld in Israël hadden opgehouden en de eeuw van vrijheid en vrede was aangebroken. Ook de zedelijke ontwikkeling des volks had, waarschijnlijk mede onder den invloed der groote rampen tijdens de vorige regeeringen, niet stilgestaan, en de onzuivere vormen van den koninklijken eerdienst moesten daarvoor eene ergernis zijn. Een dieper en zuiverder opvatting van Jahve's wezen en dienst begon zich in stilte te vormen. En enkelen, wier profetische blik wat verder reikte dan het bedrieglijk heden en de enge grenzen waarin zich de politiek der kleine staten van het Westen bewoog, waren overtuigd dat de ondergang eener dynastie niet hetzelfde was als de ondergang van het krijgshaftige assyrische rijk en dat de onmetelijke strijdkrachten der monarchie slechts wachtten op een bekwamen en moedigen aanvoerder, om heel het Westen aan zich te onderwerpen en niet alleen aan Israëls vijanden de oordeelen van Jahve over het onrecht zijn volk aangedaan, maar ook aan Israël zelf de straf voor zijn zonden te voltrekken.

De eerste, die in Israël, en wel in 't middelpunt van den half-kananeesch Jahvedienst in 't noorden, te Betel, deze nieuwe gedachten uitsprak, was, kenmerkend genoeg, een herder uit Juda, Amos van Tekoa, die noch profeet, noch profetenzoon wilde heeten, maar optrad als een door Jahve gezondene, om Israël tot besef zijner zonden en tot bekeering te brengen. Met hem begint de reeks van hervormende

profeten, die niet eenvoudig als Elia en Eliza den nationalen godsdienst wilden handhaven tegenover het van buiten ingevoerde, maar hem ook wilden zuiveren, en wier godspraken in de verzameling der boeken van het O. T. zijn opgenomen. Al werd hij op koninklijk gezag door de officieele priesterschap als een onruststoker verwijderd, zijn woord vond weerklink. Kort na hem stond een ander profeet, een aanzienlijk man, misschien van priesterlijk geslacht, Hosea ben Be'eri, op en getuigde in denzelfden geest. Wat baatte het of men Jahve diende, zoo men het recht verkrachtte en niet met reine handen en een rein hart tot zijn altaren naderde? Ook de stierbeelden en de heidensche gebruiken in de vereering van Jahve ingeslopen stuitten hem. En dat hij niet alleen stond maar geestverwanten vond, blijkt uit verhalen, zooals dat van het gouden kalf in de woestijn, welks vereering door Aäron toegelaten, de verontwaardiging van Mozes wekte, en van Abrahams offerande, die de afschaffing der kinderooffers als door Jahve gewild voorstelde, verhalen waarschijnlijk in dezen tijd ontstaan en opgeteekend. Dat het nu zoo overmoedige Israël den ondergang niet ontgaan, dat het evenals verscheiden zijner naburen in ballingschap weggevoerd zou worden, was de vaste overtuiging dezer mannen, al hielden zij zich verzekerd, dat het, na een tijd van zware beproeving, gezift en gelouterd, tot nieuw leven zou herboren worden. Of zij nog andere reden tot ergernis hadden, te weten, of de vreemde eerdiensten, die wij weldra in Juda zullen ontmoeten, te dier tijde reeds in Israël waren binnengedrongen, is een vraag, die niet met volle zekerheid kan worden beantwoord. Een paar uitingen van Hosea (10, 7; 13, 1 vgl.) ¹⁾ en de bekende plaats van Amos (5, 25 vgl.) zouden het doen denken. Van een afgodischen eerdienst in de woestijn is bij Amos geen sprake. Dat men aldaar aan Jahve geofferd heeft, kon Amos niet loochenen

¹⁾ Zie over deze plaatsen Eerdmans, a. w. blz. 22 vgl.

en bijzondere berichten omtrent dien zoo goed als voorhistorischen tijd stonden hem zeker niet ten dienste. Het dragen van de sikkut (zeker „de tent”, de heilige *parakku*) huns konings en van hun stergod Kêvan slaat òf op de toekomst òf wat mij waarschijnlijker voorkomt, op het heden. ¹⁾ Om deze zonden tegen Jahve zullen zij weggevoerd worden ver boven Damaskus. Tenzij deze plaats een later invoegsel is, wat echter door niets wordt aangeduid, moeten wij wel aannemen, dat de profeet uit Tekoa reeds uitheemsche eerdiensten in het rijk Israël aantrof.

In elk geval, wat zij voorzagen is geschied. Israël, door burgeroorlog, omwenteling, broederkrijg tegen Juda en nationalen hoogmoed verzwakt, werd de gemakkelijke prooi van assyrische veroveraars als Tiglatpilesar III (Pulu) en Salmanassar IV (Ulula'i) en de kern der natie werd in ballingschap weggesleept. Maakte Sargon II aan de heerschappij dezer onwettige heerschers een einde, met hem vangt die roemrijke dynastie aan, onder wier regeering Assyrië het toppunt van zijn macht en bloei bereiken en eerst in waarheid een wereldmonarchie worden zou. Met de droomen van aardsche grootheid was het in Israël voor altijd gedaan, en zoo Juda, dat zijn bestaan nog meer dan een eeuw rekte, zich daar-

¹⁾ De gewone vertaling, die de perfecta van vs. 26 als verleden tijd opvat is op zichzelf zeer mogelijk. De tegenstelling: Hebt gij mij geofferd? Neen, gij hebt andere goden gediend, is volkomen logisch. Doch waarom de straf voor hetgeen de voorvaderen eenige eeuwen vroeger gedaan hadden, nu eerst aan de nazaten zou worden voltrokken, wanneer dezen zich aan die afgoderij niet meer schuldig maakten, laat zich niet gissen. De opvatting der perfecta als toekomstig heeft op zichzelf iets gewelddadigs en geeft als tegenstelling geen zin. Men neme de perfecta als tegenwoordige tijd en de zin wordt althans logischer. In den tekst volg ik de thans algemeen aangenomen verandering van *Kijûn* in *Kêvan* (Saturnus). Zij is echter volstrekt niet zeker en de vertaling „de zuil der ster uws gods” misschien verkieslijk.

mee nog somtijds vleide, het zou de ijdelheid daarvan ten laatste ook ondervinden.

Van de israëlietische ballingen is niets meer vernomen. Zij vormden wel het meest ontwikkelde en aanzienlijkste, maar toch slechts het kleinste deel der natie. De onnoozele pogingen om deze zoogenaamde tien stammen in alle werelddeelen te gaan zoeken, zijn sinds lang door alle ernstige geschiedvorschers opgegeven. De weggevoerden uit Israëel zijn zeker van lieverlede onder de bevolkingen, in wier midden de veroveraars hen gevestigd hadden, versmolten. En dit is een bewijs, dat zij aan de roepstem van Amos en Hosea en hun geestverwanten geen gehoor hebben gegeven. Zij hebben hun nationalen Jahvedienst niet gezuiverd, en deze verschilde te weinig van de eerdiensten hunner nieuwe woonplaats, om hen daar hun zelfstandigheid als natie of als godsdienstige gemeenschap te doen behouden. Het Jahvisme moest, onder de leiding der groote judeesche profeten, nog een lange ontwikkeling doorloopen, eer het zulk een weerstandsvermogen had verkregen. Het israëlietische, al droeg het ook, zooals gebleken is, de kiemen der hoogere ontwikkeling in zich, was in werkelijkheid nog niet veel meer dan een nationale eerdienst, die in 't vreemde land, als een boom van zijn wortel losgerukt, spoedig verdorren moest.

Maar onder de achtergeblevenen, dus onder de groote meerderheid des volks bleef de vereering van Jahve onveranderd in stand. Dat bleek niet alleen in de noordelijke, reeds door Tiglatpilesar III onderworpen gewesten, die later begrepen werden onder den naam Galilaea, een naam ontleend aan het bij Fenicië gelegen gewest dat vóór de ballingschap om zijn gemengde bevolking Galil der goyim genoemd werd. Hier, vooral in 't zuidelijkst gedeelte, vonden de teruggekeerde Judeërs alreeds een dichte israëlietische bevolking, tegen wier aansluiting bij de judeesche gemeente zij zich niet verzetten, al zag men er te Jeruzalem wel eenigszins

uit de hoogte op neer. Dat bleek nog sterker in de gewesten door Sargon II na de verovering van Samaria bij zijn rijk gevoegd, het latere Samaria. Hier was het gevaar, dat het Jahvisme zou worden opgegeven, veel grooter, omdat de veroveraar niet slechts het aanzienlijkste en ontwikkeldste deel der bewoners had weggevoerd, maar ze ook spoedig door krijgsgevangenen van verschillenden landaard en godsdienst verving. Deze maatregel, in het tweede boek der Koningen (17, 24 vg.) vermeld, wordt door verscheiden plaatsen uit Sargon's opschriften bevestigd. Alleen in de bijzonderheden bestaat verschil; men kan echter zeggen dat de berichten niet zoozeer met elkander in strijd zijn, als wel dat ze elkander aanvullen. Volgens den joodschen geschiedschrijver kwam een deel der nieuwe bewoners uit Babel en Kuta, en Sargon vermeldt, dat hij na de tuchtiging van Maruduk-bal-iddin, den Chaldeër die zich van Babel had meester gemaakt, een aantal babylonische gevangenen naar het Hattiland verplaatste, onder welke laatste benaming ook Samaria begrepen kan zijn. Van Hamat, Avva (Iva) en Sefarvîm, in 2 Koningen nog genoemd, spreekt hij niet. Maar misschien behooren zij tot een latere verplaatsing van stammen, want de Rabšak van Sinaherib noemt ze met Arpad en Hena als veroveringen van zijn meester (2 Kon. 18, 34. 19, 12). Daarentegen spreekt Sargon meer dan eens van Arabische stammen, die hij naar Bît-Omri, zooals het de eene maal, of naar de stad Samîrina, zooals het de andere maal heet, heeft overgeplaatst. ¹⁾ Ezra (4, 2) schrijft de vestiging van vreemde stammen in Samaria aan Esarhad-don toe. In elk geval staat vast, dat een bonte menigte van min of meer talrijke niet-israëlietische krijgsgevangenen in het gebied van Samaria de plaats der door Sargon weggevoerden heeft ingenomen. Al werd het door den schrijver van de boeken der Koningen niet uitdrukkelijk vermeld,

¹⁾ Zie Schrader, KAT² op de plaatsen.

wij zouden niet twijfelen dat de immigranten hun eigen stamgoden met zich brachten en in hun nieuwe woonplaats bleven vereeren.

Omtrent de Kuteërs, waarschijnlijk de talrijksten, want de Samaritanen werden door hunne vijanden zoo genoemd, is de bijbelsche schrijver juist ingelicht. Nergal, de doodsen krijgsgod is de god van de stad Kuta bij Babel. Van de andere eerdiensten, die hij opsomt, kunnen wij niets met zekerheid zeggen. Of de Sukkôt benôt der Babyloniërs iets met de gewijde prostitutie te maken hebben, dan wel of het woord gebrekkig overgeleverd en een corruptie voor Zarpānit, de moedergodin (LXX *sokhôt benith*), de vrouw van Maruduk is, zal wel altijd onzeker blijven. De Ašîmâ van Hamat en de Nibhaz en Tartāk van de Avvisten zijn ons volkomen onbekend; alleen hebben deze beide namen een onsemietischen, de laatste een zoogenaamd hittietischen klank. In de meening, dat met Sefarvîm of Sefarîm de beide babylonische Sippars bedoeld werden, heeft men in Adrammelek en Anammelek, waaraan deze stam kinderooffers bracht, den zonnegod van het eene Sippar en ôf den hoogen hemelgod Aua (Anu), van wiens bijzondere vereering aldaar niets blijkt, ôf een verbastering van Anunit-malkat, de godin van het andere Sippar willen zien. Maar dat een babylonische god den naam Adar droeg is een door niets bewezen gissing, en dat in Babylonië aan inheemsche goden de titel malik en malkat gegeven werd, is eveneens twijfelachtig. Bovendien is er, zooals reeds vroeger gezegd werd, alle grond voor de onderstelling, dat Sefarîm in Aramaea moet gezocht worden, wat de rangschikking van den naam in 2 Kon. 17 en de vermelding daarvan bij de arameesche plaatsen van 2 Kon. 18 en 19 aanduidt, gelijk ook de kinderooffers, in Voor-Azië algemeen, in Babel en Assur reeds lang afgeschaft schijnen te zijn geweest.

Doch van meer belang voor ons is het bericht, dat deze vreemde eerdiensten, al werden ze instand gehouden, in

Samaria den dienst van Jahve niet hebben verdrongen, maar daaraan ondergeschikt werden gemaakt. Als aanleiding daartoe noemt de verhaler in 2 Koningen den schrik onder de nieuwe bewoners gewekt door de leeuwen, die in het sedert de wegvoering schaarsch bevolkte land vermeerderden. Men schreef dit toe aan den toorn van den landsgod en vroeg en kreeg verlof, om door een uit de ballingschap teruggezonden priester, den alouden dienst te Betel weer te doen inrichten. De vereering van Jahve werd dus weder de hoofdgodsdienst des lands, en allen, inboorlingen en vreemden, onderwierpen zich daaraan. In den aard van het israëlietisch Jahvisme lag tegen deze samensmelting met uitheemsche bestanddeelen geen overwegend bezwaar; deze laatste bleven toch tot de religie der vreemdelingen beperkt en werden in den volksgodsdienst als zoodanig niet opgenomen. De Samaritanen althans waren zich niet bewust geen echte Jahvedienaars te zijn en lieten daarom later hun aanspraken gelden, om in de joodsche gemeente te worden opgenomen. Maar deze, aan zulk een onzuiveren vorm van den nationalen eerdienst ontgroeid, wees hen met verontwaardiging af. Dit is zeker, dat het Jahvisme der Samaritanen een landsgodsdienst gebleven is, die voor de religieuse ontwikkeling der menschheid geen blijvende vrucht heeft afgeworpen.

10. AHAZ EN DE HERVORMING VAN HIZKIA.

Kon het zaad door Amos en Hosea uitgestrooid in Israëel niet meer ontkiemen, het ging daarom niet verloren. Jesaja en andere groote profeten namen in Juda denzelfden arbeid spoedig op en zetten dien voort in hun geest. De eeuw, die tusschen den ondergang van het rijk Israëel en dien van het rijk Juda verliep, is een van de gewichtigste in de geschiedenis van den godsdienst. Wij zijn daarin getuigen van den strijd op leven en dood tusschen het hervormde en tot zijn hoogste ontwikkeling opgevoerde Jahvisme en

een dweeppzieke reactie, waardoor het steeds meer werd verontreinigd; een strijd, die als het voorspel was op klein tooneel van die geweldige worsteling, die met den ondergang van den godsdienst der oudheid en de zegepraal van het Christendom eindigde. Ook hier heeft de hervorming ten laatste gezegevierd, maar niet dan nadat de overwinning meer dan eens aan haar tegenstanders was verbleven en niet dan ten koste van de onafhankelijkheid des volks. Het ligt buiten ons bestek dien strijd, vooral in zoover hij de geschiedenis der godsdienstige ideeën in den joodschen godsdienst betreft, uitvoerig te teekenen; onze taak is alleen den triomf van het gezuiverd Jahvisme over de vreemde en in 't algemeen over de ethnische elementen te schetsen.

Om het gewicht van dien strijd te voelen, moeten wij zijn eigenlijk karakter wel verstaan. Het is geenszins een worsteling tusschen helder inzicht en onkunde, tusschen vrijzinnigheid en rechtzinnigheid, zelfs niet tusschen een hoog ontwikkelde religieuze beschouwing en een achterlijke, afgodische dweperij, allerminst tusschen godsdienstigen ernst en lichtzinnigheid. Beide partijen waren even ernstig, even religieus. Beide waren diep doordrongen van den nood der tijden en vol van sombere verwachtingen voor de toekomst. Maar zij trachtten zich tegen dien nood te wapenen en die dreigende onheilen hetzij af te wenden, hetzij zich daartegen te sterken op verschillende wijs. De eene, die der groote profeten en hunner geestverwanten onder de koningen en het volk, zocht haar heil in het zuiveren van den eerdienst en het in de eerste plaats opvolgen van Jahve's zedewet, de andere, die der groote meerderheid en van sommige andere onder haar invloed staande koningen, door de goden en de eerdiensten te vermenigvuldigen en de offers te verzwaren. Beide zochten hetzelfde, streefden naar hetzelfde doel, het volk te behouden en de godheid te verzoenen, maar de eene verwachtte de redding van de gezindheid, de ander van de religieuze handelingen. Het was een strijd

tusschen een ethischen en een ritualistischen godsdienst.

Daarom is het verkeerd de samenvoeging van allerlei uitheemsche cultus-gebruiken met den nationalen Jahvedienst synkretisme te noemen, tenzij men aan dit woord een geheel andere dan de gewone beteekenis geven wil. Die zoo deden trachtten de vreemde eerdiensten wel zoo goed dat ging in overeenstemming te brengen met den inheemschen, en zij waren wel overtuigd, door aldus te handelen met dezen niet in botsing te komen. Maar zij deden het, om naast Jahve, die zich blijkbaar van zijn volk had afgewend, de gunst te erlangen van die machtige goden, die aan hun vereerders de overwinning ook over Jahve's volk geschonken hadden en die het dus voorzichtig was niet te verwaarlozen. Jahve was en bleef de hoogste, de eigenlijke volksgod, de anderen kwamen in de tweede plaats. Van samensmelting, zoodat men meende in de vreemde goden slechts andere gestalten van den eigen god, dezen zelf slechts onder andere namen en met andere offers te dienen, is niet het minste bewijs. Trouwens zulk een wijsgeerige theorie, en dat is het synkretisme inderdaad, was noch met den aard des volks, noch met den geest diens tijds in overeenstemming. Men werd meer door angst en hartstocht gedreven, dan door nadenken en overleg bestuurd.

De eerste koning van Juda, omtrent wien bericht wordt dat hij naar het vreemde in den godsdienst neigde, is Aħaz. Hij offerde zijn zoon, „naar de gruwelen der volken die Jahve voor de zonen Israël's verdreven had,” zooals het in het Koningsboek heet; dus naar den oud-kananeeschen ritus, zooals die in het dal van Hinnom bij Jeruzalem werd uitgeoefend. Er is veel te zeggen voor de gissing, dat hij dit deed in de bange dagen toen Pekah van Israël en Raşon van Damaseus hem belegerden en de assyrische hulp nog niet was opgedaagd. Zeker moet het iets ongewoons zijn geweest, anders zou het niet uitdrukkelijk vermeld zijn; een nieuwigheid, die hier nog wel bepaald een navolging der

koningen van Israël genoemd wordt. Inderdaad was het daar, zooals wij zagen, althans wanneer wij de aanklachten van Amos en Hosea recht verstaan, reeds vroeger in zwang. Niettemin, al schijnt Aħaz de eerste judeesche koning geweest te zijn, die zulk een offer bracht, daaruit volgt geenszins dat hij het Tofet, de plaats waar men zijn kinderen voor de Melek „door het vuur deed doorgaan” in het dal der zonen Hinnoms heeft ingericht. Het bestond zonder twijfel. Hizkia kan er de stichter niet van zijn geweest, en onder zijn regeering spreekt Jesaja er van als van een bekende zaak. Maar het kan veel ouder zijn dan Aħaz. Wij komen er bij de behandeling van Manasse's regeering op terug.

Van veel minder belang, ofschoon in 't oog van den joodschen geschiedschrijver afkeurenswaardig, was de vervanging van het oude bronzen altaar in den jeruzalemschen tempel door een steenen altaar, op bevel des konings door den priester Uria gebouwd. Het was gevolgd naar een model door Aħaz te Damaskus gezien, toen hij daar aan Tiglatpilezar III, den overwinnaar van Raşon en zijn beschermer, zijn hulde ging brengen. Bij zijn terugkomst uit Damaskus werd het door hem ingewijd en voortaan tot het brengen van alle koninklijke en openbare offers gebezigd, nadat het oude altaar verplaatst en tot nadere beschikking werd gehouden. De priester heeft er zich blijkbaar niet aan geërgerd, maar in 't oog van veel strenge Jahvisten zal 't een heiligschennis zijn geweest.

Vrij wat bedenkelijker evenwel was dit, dat hij het dak eener opperzaal in zijn paleis voor den dienst der hemellichamen inrichtte, ofschoon hij nog niet waagde dien, zooals later Manasse deed, in den tempel van Jahve zelven in te voeren ¹⁾.

¹⁾ Rechtstreeks wordt niet gezegd, dat Aħaz dezen vreemden dienst uitoefende. Maar als later vermeld wordt, dat Josia de daartoe bestemde inrichtingen op het dak van Aħaz' opperzaal vernielde, dan kan dit moeilijk een anderen zin hebben. Anders Eerdmans, a. w. blz. 51.

Ook over dezen dienst moet later nog gesproken worden.

Hizkia (Jehizkiyahu, Hizkiya) Ahaz' zoon en opvolger, was een man van gansch andere gezindheid. Zijn vriend en raadsman was de groote profeet Jesaja, wiens idealen hij zeker niet geheel heeft kunnen verwezenlijken, doch wien hij altijd raadpleegde en aan wiens uitspraken hij gaarne gehoor gaf. Daarom is hij voor den profetischen geschiedschrijver een koning naar zijn hart en worden hem allerlei hervormingen toegeschreven, waaraan hij misschien niet eens heeft gedacht. Indien het toch juist was dat hij alle bamôt, masseben en asera's vernielde, waaraan niet blijkt dat Jesaja zich ooit heeft geërgerd, en die bovendien tot den alouden Jahvedienst behoorden, hoe heeft hij dan in de onmiddellijke nabijheid zijner hoofdstad het Tofet en de door Salomo opgerichte heiligdommen der vreemde goden kunnen sparen? Hizkia's hervorming schijnt vooral tegen de beelden van Jahve gericht te zijn geweest, die hij het eerst in den koninklijken tempel en daarna, zooveel hij vermocht, ook elders liet wegnemen, al is 't hem zeker niet gelukt ze ook uit alle bijzondere heiligdommen en huizen te verwijderen. Onder die beelden behoorde ook de bronzen slang, de kopergod (Nehuştan), die volgens de overlevering uit den tijd der omzwerving in de woestijn heugde en nog steeds in Jahve's tempel te Jeruzalem werd vereerd. Men behoeft er noch den totem van het huis Davids (Robertson Smith), noch een voorvadergeest (Stade) in te zoeken. Het kan de bliksem slang, een soort van seraf, maar het kan evenzeer, in overeenstemming met hetgeen het verhaal van Numeri (21, 5 vg.) op zijn wijze voorstelt, een slangefetis geweest zijn, waaraan men offerde tot afvering van schadelijke adders. Hoe het zij, voor het religieus bewustzijn van Jesaja en zijn geestverwanten was deze animistische cultus een aanstoot geworden.

De betrekkelijk nog zeer bescheiden hervorming van Hizkia ging gepaard met een verheffing van het nationaal gevoel,

In zijn vertrouwen op Jahve's hulp waagde de koning zich met eenige naburige vorsten tegen het gezag van Assyrië te verzetten, degenen die aan dit eedgenootschap geen deel wilden nemen met de wapenen te bestraffen en zelfs met den oproerigen chaldeeschen leenvorst Maruduk-balidinna (Merodach-baladan) betrekkingen aan te knopen. Daardoor bracht hij zijn rijk den ondergang nabij. Sinaherib was de man niet, om zulke neigingen tot onafhankelijkheid ongestraft te laten, en weldra hadden de assyrische troepen heel Filistaea en Juda aan zich onderworpen. Egypte, waarop Hizkia tegen Jesaja's raad vertrouwd had, kwam als altijd te laat en zou in elk geval tegen de assyrische legers niet bestand zijn geweest. Als een vogel in de kooi was de judeesche koning in zijn hoofdstad opgesloten, en hij zag zich genoodzaakt zijn tempel van alle kostbaarheden te berooven, om de zware schatting aan den overwinnaar, die zijn hoofdkwartier te Lakiš had opgeslagen, te betalen. Een onverwachte ramp die de assyrische krijgsmacht trof, waarschijnlijk een pestziekte, bewoog haar tot den aftocht en gaf aan Juda een betrekkelijke rust weder. Maar de schoone begoocheling van vrijheid en heerschappij was verdwenen en de macht des rijks gebroken. Degenen, die met de strenge maatregelen des konings niet ingenomen waren en zich daaraan slechts onwillig onderworpen hadden, konden in de rampen die Juda getroffen hadden slechts een bewijs zien, dat Jahve zelf de veranderingen in den heerschenden eerdienst afkeurde, gelijk zijzelfen die niet als een zuivering van den godsdienst maar veeleer als ongodsdienstig en vermetel beschouwden. Niet weinigen zullen zelfs in de overwinningen van Sinaherib een bewijs van de macht der assyrische goden gezien hebben. De weg voor een reactie was gebaad en alleen het gezag van den ouden koning, dat zich na den aftocht van den vijand weder eenigszins herstelde, hield haar nog tegen. Nauwlijks was hij echter tot zijn vaderen verzameld, of zij vertoonde zich in nooit gekende hevigheid.

11. DE REACTIE ONDER MANASSE EN AMON.

Manasse keerde terug tot de politiek van zijn grootvader, onderworpenheid aan Assyrië en daardoor rust en vrede in 't land, maar tevens alle middelen aangewend, om zich de gunst der hemelsche machten te verzekeren. Nooit zijn oude, lang in onbruik geraakte en uitheemsche vormen van eerdienst in Juda zoo talrijk geweest, nooit zijn ze met zulk een dweepzieken ijver in acht genomen, nooit is dan ook de ergernis der hervormingsgezinden en der strenge Jahvisten zoo hevig geweest als onder de regeering van Manasse en zijn opvolger Amon. Van de offerplaats Tofet in het dal der zonen Hinnom's rees dagelijks de rook der kinderooffers ter eere van den Melek ten hemel, en alsof zij zich daardoor niet bezondigden tegen Israël's god begaven de offeraars zich vandaar, met van bloed druipende handen, zelfs op den Sabbatdag, naar den tempel van Jahve om ook aan dezen hun hulde te brengen. En dat was nog niet het ergste. In dien tempel zelf werden nu allerlei afgodische eerdiensten ingevoerd. Het huis van den Heilige was een polytheïstische metropolitaantempel, de woning van een waar pantheon geworden. Het gansche heir des hemels, zon, maan en sterren, tot nu toe alleen in de huizen gediend, werden er thans openlijk vereerd. Met den rug naar 't heiligdom en het aangezicht naar 't Oosten gewend, begroette men eerbiedig den zonnegod. Zijn wagens en paarden stonden bij den ingang naast de hal van Natanmelek, den eunuuch. Aan een andere poort zaten vrouwen den gestorven Tammuz te beweenen. Elders stond een beeld, dat Ezechiël, met een woordspeling op den nog onverklaarden naam, een beeld des najvers noemt, omdat het Jahve's najver moest opwekken. Eindelijk was er nog een geheim

en duister vertrek, welks wanden met de dierlijke gestalten van al „de drekgoden Israël's" versierd waren, en waar zelfs de aanzienlijken van Juda hun devotie gingen verrichten¹⁾.

Er is geen twijfel aan, dat de meeste van deze gebruiken, de dienst van het heir des hemels, bijzonder van den zonnegod, de vereering van Tammuz (Dumuzi) en al hetgeen daarmee samenhang, aan het Jahvisme vreemd, ja daarmee in strijd was en dat het was overgenomen van de Assyriërs, in wier godsdienst al sinds eeuwen de vereering der hemellichamen als openbaringen der goden een voorname plaats innam. Geen assyrisch koningsbeeld waarop de symbolen van zon, maan en sterren niet zijn aangebracht, gelijk ze ook zijn plechtgewaad versierden. Daarmede stemt overeen, dat Manasse zich veel bezighield met magie, mantiek, doodenbezweering en al die animistische gebruiken, waarvan juist de Chaldeërs als de meesters en voorgangers beschouwd werden. Dat ook Tammuz tot Babel en Assur behoort, vereischt geen betoog. De zoömorfe of therianthropische godenbeelden in 't geheim vertrek heeft men met egyptische godsdienstvormen in verband gebracht. Het is zeer wel mogelijk; nergens waren de zuivere of gemengde dierengestalten voor de goden zoo gewoon als daar; en toen men eenmaal in Juda trachtte zich de hulp van alle goddelijke wezens te verzekeren, kan men het wel raadzaam geacht hebben, de egyptische niet te verwaarloozen, maar

¹⁾ Een deel van deze bijzonderheden is aan Ezech. 8, 7—12 ontleend. Ik ben met Kuenen (G. v. I. I, blz. 491 vgg. HCO², II, blz. 278) en anderen overtuigd, dat de profeet daar niet spreekt van iets, wat nog in zijn tijd in den jeruzalemschen tempel geschiedde, maar een beeld schetst van de afgoderij uit den tijd vóór Josia. Indien onder Jojakin en Zedekia dergelijke misbruiken weer in den tempel waren ingevoerd, zouden wij er ook bij Jeremia wel iets van vinden. Dat de dienst der vreemde goden toen weer opleefde onder het volk zal ons blijken, maar dat hij weer officieel in den tempel werd toegelaten, mist allen grond.

deed het dan, om de meesters in Nineve niet te ergeren, in 't verborgen. Doch dit alles zijn gissingen; de diergoden zouden ook babylonisch-assyrische, de monsters uit den kosmischen oceaan van Tiavat, of met andere woorden de sterrenbeelden van den nachtelijken hemel kunnen geweest zijn; dit alleen is zeker, dat ze, al noemt de profeet ze „dregoden van 't huis Israël's," tot den Jahvedienst niet behoorden.

Zoo blijft, bij de vergelijkenderwijs uitvoerige berichten omtrent Manasse's afgoderijen, nog altijd veel onzeker. Of er naast de priesters van Jahve een andere priesterschap of misschien zelfs verschillende collegiën stonden, die den dienst der vreemde goden waarnamen, dan of de eerstgenoemden zich ook daarmee belastten, is bijvoorbeeld niet meer uit te maken. Dat Jahve de eigenlijke god des tempels, de hoogste hemelgod bleef en niet nevens, maar boven de andere gesteld werd en men dezen als zijn trawanten, zijn *σύμβωμοι* beschouwde, spreekt wel vanzelf. Het zou in de oudheid niet anders mogelijk zijn geweest.

Maar een moeilijker vraag is die naar de verhouding tusschen Jahve en den Melek, aan wien op het Tofet de kinderoffers gebracht werden. Reeds vroeger (blz. 228, aant.) heb ik gezegd, dat ik mij niet kon vereenigen met hen, die den Melek waarvan hier sprake is, voor een bijzondere gestalte van Jahve zelven houden. Dit moet thans iets nader worden toegelicht. Dat oudtijds, en in theorie ook nog in de 8^e eeuw v. C., kinder- en menschenoffers met het Jahvisme niet geheel onvereenigbaar werden geacht en men die somtijds aan Israël's god gewijd heeft, meenende hem een welgevallig werk te doen, kan niet geloochend worden, al verklaarden nu ook de meer ontwikkelde Jahvisten zich daartegen. Evenmin mag men ontkennen, dat deze offers reeds een eeuw geleden, althans in 't rijk Israël, weder veel in zwang kwamen en te Betel juist voor Jahve werden geslacht. Maar al kan deze nieuw ontwaakte ijver naar

Juda zijn overgeslagen en al vond de Melekdiens van Ge-Hinnom daarin een aanknoopingspunt en een rechtvaardiging, deze Melek was een andere god dan Jahve. Er werd zelfs geen poging aangewend om hem naar den tempel op Sion over te brengen, en oorspronkelijk stond hij er blijkbaar geheel niet mede in verband. Alle profeten onderscheiden steeds scherp tusschen de beide goden. De Melek, de Ba'al is altijd een ander dan Jahve, al werden vroeger beide titels ook op hem toegepast. Indien de vereerders van beiden ze voor een en denzelfden god hadden gehouden, dan zouden de profeten althans nu en dan die meening vermeld en bestreden en niet zoo standvastig, zonder vrees voor tegenspraak, den Melek als een niet-israëlietischen god, tot de afgoden, de drekgoden hebben gerekend. Zij ijveren alleen tegen hen, die den dienst van den een met dien van den ander bestaanbaar achtten. Indien Şefanja spreekt (1, 4) van hen „die voor de sterren buigen en bij Jahve zweren en bij *hunnen* Melek,” dan is dit geen verbinding, maar een scherpe tegenstelling. Indien Ezechiël zijn verontwaardiging te kennen geeft, dat men na volbracht kinderoffer aan den Melek, zich met bebloede handen naar Jahve's tempel begaf en dat nog wel op den Sabbatdag, dan zou hij anders gesproken hebben indien men hem had kunnen antwoorden: „Het is Jahve, dien wij op beide wijze vereeren, en daarom behoort dit allermeeest op den Sabbat te geschieden.” En zoo men een bewijs wil, dat deze profeet het offeren op het Tofet niet slechts als een barbaarschen ritus verfoeide, maar ook en meer nog als de vereering van een vreemden god, dan lette men op deze woorden (16, 20 vg.): „Gij naamt uwe zonen en dochteren, die gij *mij* baardet en offerdet ze den *gillulim* tot spijs. Gij slachtet *mijne* zonen en gaaft ze *hun*, door ze hun over te leveren”, alsof hij zeggen wilde: „indien ge wat mij behoorde althans aan mij geofferd hadt, ge zoudt minder zondig zijn.” De profeet zou zoo niet hebben kunnen spreken, indien de Melek van Ge-

Hinnom Jahve-zelf en zijn dienst een herleefde oude inheemsche dienst geweest ware. ¹⁾

De dienst van den Melek door het slachten en verbranden van kinderen was dus een vreemde dienst. Hij was niet van babylonisch-assyrischen oorsprong, want in den godsdienst van Israëls toenmalige overheerschers vindt men er geen zeker spoor van. Ook bestond hij waarschijnlijk reeds voordat hun invloed zich kon doen gelden. Van een oprichting van het Tofet vernemen wij niets, Indien Ahaz zich daaraan schuldig gemaakt had, zou het zeker op zijn zondenregister zijn aangeteekend. Onder Hizkia was het er, en hij denkt er niet aan het af te schaffen. Het moet dus tot den ouden kananeeschen landsgodsdienst behoord hebben, waar een dienst werd uitgeoefend, dien men duldde zonder er zelf deel aan te nemen, althans zonder hem met den nationalen godsdienst te verbinden en die misschien al lang in verval was geraakt. Daar dreef de ontwaakte dweepzieke godsdienstijver in Israël tot de gevolgtrekking: Indien alle eerstgeboorte aan Jahve behoort, dan ook die van het dierbaarste wat wij hebben, onze kinderen. Juda volgde dit voorbeeld, maar als voelde men daar, dat deze offers, al werden ze aan den stiergod van Betel geheiligd, in den Jahvetempel op Sion toch misplaatst zouden zijn, slachtte men ze, bij wijze van compromis, voor den ouden kananeeschen Melek, wiens heiligdom in de nabuurschap der heilige stad tot hertoe met den Jahvedienst niet onvereinigbaar

¹⁾ Ezech. 20, 25 vg. kan hier niet in aanmerking komen. Schijnt de profeet daarin te erkennen, dat Jahve zelf in de woestijn het overleven der eerstgeborenen geboden had, hij had daar grond voor in de bekende plaats van het Bondsboek en zoekt nu het daar gegeven gebod te verklaren en tevens als een slechte wet te brandmerken. Noch Wellhausen, noch Kuenen (HCO², II, 284) hechten er eenig gewicht aan en beschouwen het terecht niet als onpartijdige geschiedenis. Het kinderoffer behoorde als stellig gebod zeker niet tot het oude mozaïsche Jahvisme en komt in Juda en Israël dan ook slechts bij uitzondering voor.

was geacht. Hoe het zij, deze gissing moge den gang van zaken al of niet juist weergeven, Jahve en de Melek mogen niet worden vereenzelvigd en werden ook door degenen die hen vereerden niet voor eenzelfde god gehouden.

Wat voor de hervormingsgezinden in Juda een gruwelijke afgoderij was, wat wij de reactie noemden, was echter niet een eenvoudig terugkeeren tot oude godsdienstvormen versterkt door allerlei gelijksoortige bestanddeelen van vreemde religiën, het was een machtige godsdienstige beweging, ontstaan uit den nood der tijden en bestemd, om door werken der vroomheid de gevreesde oordeelen nog af te wenden. Dat men vooral het assyrische navolgde was natuurlijk in een eeuw, waarin de babylonische beschaving, thans in haar assyrischen vorm en door de assyrische wapenen verbreid, weer den toon gaf en de egyptische overvleugelde, en stond in verband met de staatkunde van Manasse en Amon, die aan hun land vrede en een betrekkelijke welvaart verzekerden. Die beschaving met haar rijke traditiën, haar wetenschap en kunst ging ook voor de trouwe Jahvisten niet verloren; ook hun gezichtskring werd uitgebreid, hun wereldkennis vermeerderd, wat vanzelf ook hun godsdienstige beschouwingen ruimer en minder particularistisch moest maken. Menig schoon verhaal, dat blijkbaar de zelfstandige jahvistische bewerking is van babylonische modellen, maar een bewerking die zoowel in letterkundig als in godsdienstig opzicht het oorspronkelijke ver overtreft, toont nog steeds hoe ook de getrouwen aan de onvermengde voorvaderlijke religie, zich het vreemde wisten ten nutte te maken. De onontwikkelde menigte daarentegen ontleende daaraan vooral het lagere, datgene waarin Babel en Assur met al hun hoogere stoffelijke en verstandelijke beschaving bij Israël juist ten achteren waren, en dweepte met vormen van eerdienst, die bij onbeschaafde of barbaarsche volken een reden van bestaan hebben, maar nu alle beteekenis verloren hadden en daarom niet dan akelige en, wat het

ergst was, onmenselijke bijgeloovigheden waren geworden. In fanatischen ijver ging Manasse althans zijn volk voor, en hij schijnt degenen die zich tegen deze ergernissen dorsten verzetten vervolgd en niet weinig bloed te hebben vergoten. Zijn staatkunde was, bij den toenmaligen toestand der beschaafde wereld de verstandigste en gaf ook goede vruchten voor zijn volk; degenen die, uit een eerbiedwaardig maar weinig gerechtvaardigd nationaliteitsgevoel daartegen oppositie voerden, zouden onder de volgende regeeringen ervaren, hoe jammerlijk elke poging van Juda om een politieke rol te willen spelen, mislukken moest. Maar die wijze en voorzichtige staatkunde eischte volstrekt niet een prijsgeven van het beste wat Israël bezat, een verontreinigen van zijn voorvaderlijken godsdienst. De geschiedschrijvers hebben daarom de koningen, die den dweepzielen godsdienstijver van de hoogste en de laagste standen niet beteugelden maar door hun voorbeeld aanvuurden en de kern der natie verdrukten, met een zwarte kool geteekend. En zij hadden daartoe het grootste recht.

12. VAN JOSIA'S HERVORMING TOT DE BALLINGSCHAP.

De geschiedenis van Josia's hervorming in haar oorsprong en in haar beteekenis voor de ontwikkeling van het Jahvisme moet hier, overeenkomstig het plan van dit werk, als bekend ondersteld worden. Hoe zij in stilte werd voorbereid door hervormingsgezinde priesters en hun geestverwanten onder de profeten, die er de grondtrekken van hadden samengevat in een wetboek, dat de kern van Deuteronomium uitmaakt en dat te bekwaamer tijd aan den goedgezinden koning werd voorgelegd, als de laatste vermaningen van den grooten godsdienststichter aan zijn volk en dus met goddelijk gezag bekleed; hoe zij door Josia met volle overtuiging en met doortastenden ijver werd ingevoerd, en de kiem in zich droeg van die hierocratie, die, na de ballingschap gevestigd, de praktische, doch altijd zeer gebrekkige verwezenlijking

was van de idealen der profeten, maar tevens aan het profetisme den doodsteek gaf, omdat het zijn vrijheid aan banden legde; dat alles kan hier slechts herinnerd worden. Wij hebben die hervorming hier alleen te beschouwen als een belangrijke episode in den strijd tusschen Jahve en de goden der volken.

In tegenstelling met de nog eenigszins schuchtere hervorming van Hizkia was die van Josia radikaal. Niet alleen tegen de beelden der godheid en enkele gebruiken was zij gericht, maar tegen alles wat tot den kananeeschen en gemengd kananeeschen en tot de vreemde eerdiensten van welken aard ook behoorde en dus met het echte Jahvisme, naar de opvatting der reformatorische profeten, niet strookte. De tempel op Sion werd van alle polytheïstische riten gezuiverd, de heiligdommen door Salomo voor zijn vreemde gemalinnen gesticht werden geslecht, het Tofet verontreinigd, de dienst der hemellichamen, zelfs in bijzondere woningen, verboden en de inrichting die Aħaz daarvoor in het koninklijk paleis gemaakt had vernietigd; zelfs de Jahvevereering op de bamôt werd niet langer geduld en zoo de dienst van den nationalen god in het jeruzalemsch heiligdom gecentraliseerd. Masseben werden omgeworpen, ašera's verbrand. Ook buiten Juda, in het voormalige rijk Israëel, ging de koning de geboden der nieuwgevonden wet zijns Gods ten uitvoer leggen. Voor de wegzinkende assyrische macht niet meer bevreesd en weinig vermoedende dat zij weldra op een andere, niet minder geduchte mogendheid zou worden overgedragen, ging Josia te Betel alles vernielen, wat tot den daar sinds eeuwen gebruikelijken vorm van Jahvedienst behoorde. De alleenheerschappij van Jahve in Israëel scheen voor goed verzekerd en oppermachtig troonde hij in zijn uitverkoren heiligdom te Jeruzalem.

Omtrent den indruk dien deze geweldige maatregelen op het volk maakten berichten de bronnen die ons ten dienste staan niets. Dat men zich, hoe onwillig misschien, onder-

wierp spreekt in een oostersche monarchie vanzelf. Maar dat menige verbannen god nog in stilte gediend en de verboden eerdienst nog in menigen afgelegen hoek werd uitgeoefend, evenzeer. Dat ook deze alleen door dwang opgelegde hervorming geen stand kon houden zoodra aan het gezag van hem die haar had doorgedreven een einde kwam, omdat zij geen wortels had geslagen in het hart des volks, zou weldra blijken.

In het vaste vertrouwen dat Jahve, wiens eer hij gehandhaafd, wiens geboden hij zoo getrouw opgevolgd had, aan hem en zijn volk nu de onafhankelijkheid zou blijven waarborgen en hem in al zijn ondernemingen zou zegenen; verzekerd dat Jahve's hulp machtiger was dan talrijke legers, was Josia met zijn bescheiden troepen uitgerukt, om den egyptischen koning Neko in zijn tocht naar den Eufraat te stuiten, toen deze zich haastte om voor zich en zijn rijk de gewesten in bezit te nemen, die nu aan de machtige greep van Assur ontglipten en in vroeger eeuwen aan Egypte behoorden. Men weet den uitslag. Egypte was wel niet meer wat het vroeger geweest was, maar het was nu meer dan vroeger een militaire heerschappij, wier legers voor 't meeste deel bestonden uit kloeke Berbers en andere huurtroepen, die 't soldatenhandwerk in den grond verstonden. Om die te verslaan was een veldheer als de groote Nebukadrezar en een leger als 't assyrisch-babylonische noodig; een zwakke krijgsmacht zooals een koning van Juda, en dan nog wel destijds, in 't veld kon brengen, beduidde daartegenover niets, ook al heeft hij zich misschien niet strikt gehouden aan de echt priesterlijke, maar weinig praktische voorschriften voor legervorming die het 20e hoofdstuk van Deuteronomium bevat. De koning viel. De zoon, die hem nu was opgevolgd, werd door den egyptischen koning afgezet en door een jongeren broeder vervangen. Juda en de overblijfselen van Israël waren weder afhankelijk van Egypte, totdat dit juk door dat van Babel vervangen zou worden.

Maar nu verhieven de door het gezag van den thans gesneuvelden vorst onderdrukte godsdienstvormen, of althans dergelijke, weder het hoofd. Er is geen bewijs, dat de dienst der hemellichamen en de kinderooffers aan den Melek, die hij had afgeschaft, weder ingevoerd en de tempel opnieuw door onjahvistische gebruiken verontreinigd werd. De misbruiken waartegen Ezechiël ijvert, behoorden, gelijk reeds gezegd is, tot een vroeger tijdperk; waren ze nog in zwang geweest, Jeremia althans zou er niet van gezwezen hebben. Maar buiten den tempel nam het polytheïsme weer hand over hand toe. Zooveel steden, zooveel goden, heette het van Juda. De nieuwe betrekking met Egypte schijnt ook hier en daar aanleiding gegeven te hebben tot het overnemen van egyptische eerdiensten, al zijn de aanduidingen waaruit men dit opmaakt te onbestemd om er met veel zekerheid over te spreken, Maar één dienst vinden wij in vollen bloei en zelfs na de tweede wegvoering onder Zedekia en den val van Jeruzalem, tot groote ergernis van Jeremia, met groote hartstochtelijkheid voortgezet, dien der Malkat haššamayim.

Reeds te Jeruzalem, zoo klaagt de profeet, was het hem een aanstoot geweest te zien, dat men steeds voortging aan allerlei goden te offeren en het heir des hemels te aanbidden, zelfs op de openbare straat, maar vooral dat men een bijzondere vereering toonde voor de koningin des hemels. Mannen, vrouwen en kinderen namen er aan deel; de kinderen lazen het hout bijeen, de mannen ontstaken het vuur, en de vrouwen, die zeker bij dezen dienst de hoofdrol vervulden, kneedden het deeg tot koeken, die een beeld of symbool van de godin moesten voorstellen. De bedoeling van dit gebruik, dat niet alleen bij Semieten, maar zeer algemeen, ook bij arische volken met name bij de oude Germanen voorkomt ¹⁾ en dat in onze Kerstkoeken nog een

¹⁾ Zie o. a. Pfannenschmid, *Germanische Erntefeste* (Hann. 1878) p. 215 vg.

flauw overblijfsel toont, is natuurlijk deze, dat men door het eten van haar beeld deel aan de godheid wilde hebben, haar als 't ware in zich opnemen. Het is hoogst opmerkelijk, dat deze vorm van eerdienst reeds in Juda voorkomt en daar zoo bijzonder geliefd schijnt te zijn geweest. Dat hij daar van een vreemd volk, Assyriërs of Egyptenaars, overgenomen zou zijn, kan niet bewezen worden. Jeremia's afkeuring is daarvoor geen bewijs. Zeker niet jahvistisch van oorsprong, zou hij toch tot den gemengd israëlietisch-kananeeschen eerdienst kunnen behooren; want waar een Melek is verwacht men bijna eene Malkat. Maar geloochend kan niet worden, dat in de opschriften der Feniciërs de godinnen wel Bāalit, Rubat, meesteres of vorstin, maar nooit Malkat of Milkat genoemd worden, al moet de titel in sommige eigennamen een godin hebben aangeduid, en dat de samenvoeging Malkat haššamayim bij hen nergens wordt aangetroffen. Daarom heeft men ondersteld, dat de eernaam „koningin des hemels” van de Assyriërs geborgd en de daarmee bedoelde godin dus een babylonisch-assyrische was. Het doet weinig ter zake, of de naam Malkat in deze betekenis bij de Assyriërs voorkomt; *šarrat* en *šarrat šamē* zijn bij hen gewone bijnamen van hun Ištar of Belit, en het hebreeuwsche Malkat haššamayim zou daarvan de juiste vertaling zijn. Er is dus wel aanleiding om ook hier aan assyrischen invloed te denken. Dat aan een koningin en niet aan een koninkrijk moet gedacht worden, met andere woorden dat men Malkat en niet Meleket moet lezen; vooral dat hier volstrekt niet aan den dienst der hemellichamen in zijn geheel mag gedacht worden, kan men als zeker aannemen.

Of nu die godin een maangodin was, dan wel of men haar in de planeet Venus, bepaaldelijk als avondster, meende te aanschouwen, is een vraag waarop men vooreerst het antwoord moet schuldig blijven. Het laatste is verreweg het waarschijnlijkste. Maar zeker is zij de groote Moedergodin,

de levengeefster, die het menschelijk geslacht onderhoudt en bloei en vruchtbaarheid geeft, van wie de vrouwen vooral zegeningen verwachten. ¹⁾

Van meer gewicht is de vraag, hoe het kwam dat de judeesche vrouwen aan dezen vorm van godsvereering en hetgeen daarmee samenhangt zoo trouw gehecht waren, dat de ernstige vermaningen van Jeremia, zelfs in Egypte waarheen men hem zijns ondanks had meegevoerd daartegen niets vermochten. Het antwoord dat hij naar zijn eigen mededeeling op zijn strafrede ontvangt (44,15 vgg.) geeft duidelijk te kennen, waarom zij hem niet willen gehoorzamen. In de dagen toen hunne vaders en zijzelfen getrouwelijk aan de koningin des hemels offerden, hadden zij brood en vrede, sedert zij het hadden nagelaten leden zij aan alles gebrek en werden verteerd door den honger en het zwaard. Het baatte weinig of de profeet hun wees op de zware tuchtiging die Juda had ondervonden, en die een uiting

¹⁾ Over de beteekenis dezer godin is in den laatsten tijd veel geschreven. Zie Schrader, *Die מלכת השמים und ihr aramäisch-assyrisches Aequivalent* in SB. der K. Akad. Berl. 1886, XXVII, 20 Mai, gericht tegen Stade in ZS. f. d. alttest. Wissensch. 1886, p. 123—132. Daartegen weer Stade, ald. p. 289—339. Voorts Kuenen, *de Melecheth des hemels*, in Versl. en Meded. der K. Akad, v. W. Amst. 1888, p. 157 vgg., die zich meer bij Schrader dan bij Stade aansluit, en eindigt met de slotsom: „het feit, dat de Judeërs der 7^e eeuw v. C. de koningin des hemels hebben gediend, acht ik onaantastbaar.” Hij denkt liefst aan Venus als avondster. Van assyriologisch standpunt sluit zich bij hem aan Schrader in ZA. III, 188, p. 353 vgg. en IV, 1889, p. 74 vgg. Zie nog Stade, *Gesch. d. V. Isr.* 630, nt. 1.

Eerdmans, a. w. p. 65—87 heeft een nauwkeurig onderzoek ingesteld, waarvan de slotsom is dat *Malkat šamē* in de assyrische teksten niet met zekerheid kan worden aangewezen, wel *šarrat šamē*. Al geven wij dit toe, dan moet toch in aanmerking genomen worden, dat in Babel-Assur *šarratu* en *malkatu* althans in de goddelijke hiërarchie zuiver synoniemen waren en de Judeërs dus, toen zij zich de vreemde godin toeëigenden, voor haar eeretitel die uitdrukking kozen die het meest met hun spraakgebruik overeenkwam.

was van Jahve's toorn over de afgoderij van zijn volk; zij dachten aan de gelukkige dagen van Manasse en Amon en aan de rampen sedert de hervorming van den vromen Josia over Israël uitgestort, en lieten zich niet overtuigen. Maar de diepste grond van 't verschil tusschen Jeremia en zijn geestverwanten aan de eene en de groote menigte des volks aan de andere zijde, lag niet in dergelijke overwegingen. Met redeneeringen als deze rechtvaardigt men zich, maar zij behooren tot latere reflectie. De vraag moet hier gedaan worden, wat den strijd tusschen Jahve en de goden der volken zoo hevig, hardnekkig en langdurig maakte; wat de meerderheid in Israël en Juda bewoog, om wel niet in stede van, maar toch naast den reineren nationalen godsdienst dien het van oudsher bezat, altijd weer andere goden te vereeren, zoodat die godsdienst, van al het vreemde gezuiverd ten laatste alleen het eigendom van een kleine minderheid, niet meer van 't volk als zoodanig, maar van de judeesche gemeente bleef. Men zegt te weinig, als men dit alleen door verschil van ontwikkeling verklaren en daaruit afleiden wil, dat althans de lagere standen nog te bekrompen van inzicht en te zeer aan 't zinnelijke gehecht waren, om de groote profeten in hun hooger ideale vlucht te kunnen volgen. De oorzaak lag mede en wel hoofdzakelijk in dien godsdienst zelf. Hij was te eenzijdig ethisch en te uitsluitend volksgodsdienst. In hun afgrijzen van de al te zinnelijke vormen van godsvereering, in hun verontwaardiging over de stuitende tegenstelling tusschen den dweepzieken godsdienstijver, die de offers en de godsdienstige feesten vermenigvuldigde en de nog altijd heerschende onzedelijkheid, onrecht en geweld, lieten de profeten zich over allen eerdienst uit met een minachting, die voor vele waarlijk, zij 't ook eenigszins achterlijke vromen, voor wie zulke of dergelijke vormen nog onmisbaar waren, een ergernis moesten zijn. Bovendien, een godsdienst, die enkel volksgodsdienst wilde zijn kon niet de godsdienst van een geheel volk worden. Gods-

dienst is een zaak der gemeenschap, maar ook van het individu. Stelt men den God, voor wien men uitsluitende vereering vraagt, voor als alleen in betrekking staande met het volk als geheel en met den bijzonderen mensch slechts als deel van dat volk, dan laat men de religieuze behoefte aan persoonlijke gemeenschap met zijn God, die aan elken vrome op iederen trap van ontwikkeling eigen is, onbevredigd. En als men dit zoozeer tot het uiterste drijft, dat men alle bijzondere plaatsen van eerdienst afschaft, de heilighdommen door eeuwenoude traditie aan stammen, gewesten, steden, familiën dierbaar geworden vernielt, en den geheelen cultus beperkt tot een enkel middelpunt in de hoofdstad des rijks, dan dwingt men voor 't minst degenen die nog aan zinnelijke vormen behoefte hebben ten einde zich het goddelijke te vertegenwoordigen, vervulling voor die behoefte te zoeken in de vereering van minder ongenaakbare goden, die men bij zich hebben en met wie men niet slechts een of tweemaal in 't jaar gemeenschap oefenen kon. De met gezag opgelegde hervorming, die de vereering van éenen God tot één vorm en éene plaats beperkte, was misschien het eenige middel om het Jahvisme tot zijn hoogste ontwikkeling te brengen, maar 't was een pijnlijke en gevaarlijke operatie die slechts de sterksten konden overleven en waaraan het volk bezweek. Het huis Israëls in het rijk Juda belichaamd is gestorven aan het Jahvisme van Josia, maar het mozaïsche Jahvisme zou, evenals in 't rijk Israëls zijn te gronde gegaan, indien Juda tot den prijs van Manasse's afgodische eerdiensten gespaard was gebleven. De eenige die dit helder inzag was Jeremia, maar hij werd daarom voor een vijand zijns volks, een landverrader aangezien. Een zuiver monotheïstische godsdienst met één vorm en één middelpunt van vereering was alleen bestaanbaar, wanneer men hem beperkte tot een gemeente, die de kern des volks uitmaakte, en ook dan alleen wanneer men haar toestond overal haar bedehuizen te hebben. Maar ook zoo

was hij slechts een overgang en hij kon eerst de godsdienst der menschheid worden, wanneer het ,aan eene plaats' door het ,aan alle plaatsen' zou vervangen zijn, en niet meer één vorm van aanbidding voorgeschreven, maar alle vormen van aanbidding naar elks behoefte zouden zijn toegelaten, mits zij in geest en in waarheid geschiede.

13. HET JAHVISME NA DE BALLINGSCHAP.

Het Jahvisme heeft in de zoogenaamde babylonische ballingschap zijn toppunt bereikt; het Christendom heeft zich wel daaruit, maar als een zelfstandige spruit, als een nieuwe schepping ontwikkeld. Op dat toppunt staat de grootsche, diep tragische figuur van den edelsten der profeten, Jeremia, wiens geloof niet wankelde, ook toen hij eenzaam te midden van in zijn oog afvallige landgenooten voor zijn prediking geen gehoor vond, en in 't afgodisch Egypte zoo geheel vergeten werd, dat men zelfs van zijn dood de heugenis niet bewaarde. Maar naast hem, in sommige opzichten nog boven hem, behoort die onbekende gesteld te worden, wiens profetieën, achter die van Jesaja den zoon van Amos gevoegd, in religieus en letterkundig opzicht alles overtreffen, wat de tot ons gekomen verzameling van oorkonden der religie van Israël bevat. Wij mogen daarvan hier slechts in 't voorbijgaan spreken. Ook de geschiedenis van 't Jahvisme bij de ballingen in Babylonië, van den terugkeer der aldaar gevormde gemeente en haar vestiging in 't land der vaders, van den herbouw des tempels en de wording en ontwikkeling des Jodendoms ligt buiten ons bestek. De strijd tusschen Jahve en de goden der volken was nog niet ten einde, in weerwil van de voor altijd beslissende overwinning door het Profetisme behaald en door de vorming der nieuwe gemeente bestendigd. Hij zou nog weder opvlammen toen Antiochos Epifanês beproefde de grieksch-romeinsche beschaving en zeden aan de Joden op

te leggen en haar Jahve door Jupiter Optimus Maximus Capitolinus in grieksch gewaad te vervangen. Doch, al lieten zich sommigen door den glans van 't Hellenisme verblinden en van den godsdienst der vaderen aftrekken, in 't algemeen heeft de vervolging van den grieksch-syrischen koning de geestdrift voor dien godsdienst aangevuurd en daarmee tevens het nationaal gevoel met kracht doen opleven, zoodat zelfs het juk der vreemde heerschappij kon worden afgeschud. Dit behoort echter tot een later tijdperk dan waarmee wij ons bezighouden. Maar het was toch de vrucht van 't geen door Ezra en Nehemia gedaan was, en tevens daarvan de rechtvaardiging.

Het schijnt een diepe val van Deutero-Jesaja op Ezra, van den evangelist onder de profeten op dien angstvallig nauwgezetten, bekrompen schriftgeleerde, den man der wet, die niet tevreden was de huwelijken met dochters van niet-Israëlieten te verbieden, maar degenen die reeds met zulke vreemde vrouwen gehuwd waren, dwong ze weg te zenden; een maatregel onmenschelijk en onzedelijk beide, maar alleen bestemd om de gemeente van den Heilige te zuiveren van al wat Hem niet oorspronkelijk toebehoorde en van alles wat weer op de wegen der heidenen kon terugvoeren. Onze sympathie hebben veeleer de schrijvers van de omstreeks dezen tijd ontstane boekjes Ruth en Jona, die, zeer ongelijk in letterkundige en religieuze waarde, nochtans beide ten doel hebben tegen den thans heerschenden uitsluitingsgeest en de bekrompen minachting voor alle vreemden een woord van verzet te doen hooren. Ruth, de Moabietische, weduwe van een israëlietisch man, die om haar schoonmoeder getrouw te blijven, land en godsdienst verzaakt, en blijkt niet alleen een goede dienaress van Jahve te zijn, maar zelfs een stammoeder van het gevierde davidische koningsgeslacht wordt, moest als bewijs gelden, dat de uitwijzing van vreemde vrouwen niet alleen een barbaarsche, maar ook voor de zuiverheid van 't Jahvisme onnoodige maatregel was, en

hoe diepen indruk het betoog in verhalen van 't boek Jona, dat zelfs de Ninevieten niet onontvankelijk bleken voor het woord van Jahve en niet onbekeerlijk na de prediking van zijn profeet, op de onbevooroordeelde lezers in Israël gemaakt had, blijkt uit de bekende aanhaling in de Evangeliën (Matth. 12, 41 en de parall.). Het strekt de joodsche gemeente tot eer dat ze deze geschriften bewaard en later zelfs een plaats in den Kanon heeft waardig gekeurd. Toch heeft die gemeente juist gezien, toen zij de Samaritanen afwees, en was de staatkunde, of liever, want het geldt hier eigenlijk een staat van oorlog, de taktiek van Ezra, toen hij de vreemde vrouwen liet wegzenden de ware. Zou het Jahvisme, nog zoo zwak, nog zoo omringd van godsdiensten, die, hoeveel lager ze stonden, toch altijd verwant waren aan den joodschen en geschikt om op de minder ontwikkelden een grooter aantrekkingskracht uit te oefenen, niet weer van zijn strengen eenvoud en monotheïstische zuiverheid verliezen en niet langzaam weer vervloeien, zooals het met dat der naar Assur en Medië weggevoerde Israëlieten en der naar Egypte uitgeweken Judeërs geschied was, dan moest het omschanst en omtuind en met nadruk tegen al wat er vreemds dreigde in te sluipen verdedigd worden. De tijd was nog niet rijp om de grootsche religieuze gedachte, die het volk van Israël overleefd en in de gemeente der teruggekeerde Judeërs haar laatste belichaming gevonden had, reeds tot gemeengoed van allen te maken. Het kwam er nu slechts op aan haar te beschermen en te bewaren. Eigenlijk begrepen de mannen die de joodsche gemeente kwamen hervormen haar ook niet ten volle, en was zij voor hen ook niet meer dan een doode, doch dien zij met diepen eerbied beschouwden. Zij hebben hem zorgvuldig gebalsemd en met de windselen eener particularistische en sectarische hierokratie omwoeld, totdat hij in 't later Jodendom zich daaruit langzaam ontwikkelde en daarna in het eerste Christendom met nieuw leven bezielde uit het graf kon verrijzen.

Een vraagstuk, voor de ontwikkelingsgeschiedenis niet slechts van het Jodendom maar van den godsdienst in 't algemeen belangrijk, en dat ook wat de tijdsorde betreft nog geheel binnen de grenzen van ons onderzoek valt, is dit: of de Joden in en na de ballingschap eenige hun vroeger onbekende voorstellingen uit den godsdienst der Perzen overgenomen en aan het Jahvisme aangepast hebben. Vrij algemeen nam men tot nog toe aan, dat dit inderdaad het geval was geweest en dat met name het geloof in onsterfelijkheid en de vrij uitgewerkte angelologie en demonologie, die zooals niemand betwijfelt na-exilisch zijn, uit het Mazdeïsme, den door de Perzen van de Meders of Baktrers overgenomen godsdienst van Zarathustra, in het Jahvisme zijn overgebracht. In den laatsten tijd hebben verscheiden geleerden deze meening, die nog door velen wordt voorgestaan, bestreden en de onderstelling uitgesproken, dat het Jodendom deze voorstellingen niet van de Perzen behoefde te borgen, maar die zeer wel uit zichzelf kan hebben ontwikkeld. De zaak moet dus weer van voren af aan onderzocht en daarbij ook nog een derde mogelijkheid in aanmerking worden genomen, namelijk of de overeenkomst tusschen deze voorstellingen bij de Joden en de Mazdayasners ook daaruit te verklaren zou zijn, dat beide daarvoor putten uit dezelfde bron, den chaldeeschen godsdienst. Tot hiertoe werd daaraan door niemand gedacht. In 't afgetrokkene zou ook mogelijk zijn, dat de eschatologie en de engelen- en duivelenleer der Pârsi's van joodschen oorsprong zijn, maar deze mogelijkheid wordt reeds door de oudheid van sommige oorkonden in 't Avesta, waar deze leerstellingen voorkomen, uitgesloten, en is met de best gewaarborgde historische feiten in strijd. Het is raadzaam de uitkomsten van 't nu eerst weder aangevangen onderzoek af te wachten en eerst den godsdienst van Zarathustra nader te leeren kennen, voordat wij ons oordeel over dit vraagstuk opmaken. Wij kunnen daarop later terugkomen.

Dit is zeker, in haar grondtrekken overgenomen of niet, deze voorstellingen waren noodig, om den staatsgodsdienst van 't oude Israël ook voor anderen dan geboren Israëlieten toegankelijk te maken en alle behoeften van het vroom gemoed te doen bevredigen. En even zeker is, dat de zegevierende macht eener idee zich nooit schitterender geopenbaard heeft, dan daarin, dat uit de overblijfselen der vernietigde israëlietische natie de joodsche gemeente weder opstond, die haar kostbaarst erfdeel aan het nageslacht overleverde en zoo voor de menschheid bewaarde.

14. KARAKTERISTIEK.

Van den egyptischen en van den babylonisch-assyrischen godsdienst kon aan 't slot van elk der vorige boeken het standpunt van ontwikkeling dat ze bereikt hebben bepaald, en tevens een waardeering beproefd worden van 't geen zij tot den godsdienst der menschheid hebben bijgedragen. Beide toch vormden elk een zekere eenheid. Van het standpunt van ontwikkeling der voor-aziatische godsdiensten in 't algemeen kan niet gesproken worden, omdat zij op zoo geheel verschillende trappen van ontwikkeling staan. Maar de historische schets in de vorige hoofdstukken gegeven heeft den aard en de mate van dat verschil duidelijk genoeg doen kennen, en de vergelijking der godsdiensten onderling en vooral van de fenicisch-kananeesche en de andere gelijksoortige met het mozaïsche Jahvisme staat met een waardeering gelijk en geeft daartoe althans den maatstaf in de hand.

Ook de oorzaak van dit groot verschil, of, om meer bepaald te spreken van de hooge vlucht die het Jahvisme genomen heeft en waardoor het al de godsdiensten der verwante stammen en volken verre beneden zich laat, behoeft hier niet meer gezocht te worden. Voor zoover zij onder het bereik van wetenschappelijke waarneming en beoordeeling

valt — eene beoordeeling die de religieuze beschouwing geheel in haar waarde laat en in haar recht erkent — is zij in het voorafgaande reeds duidelijk genoeg aangegeven. Het Jahvisme is niet slechts een geworden, maar een gestichte, niet meer een natuurgodsdienst maar een ethische godsdienst. Het is de godsdienst van een persoon tot een nationalen gemaakt. Ook natuurgodsdiensten ontwikkelen zich niet dan door bemiddeling van individuen, en ethische godsdiensten vormen zich niet en worden niet verbreid en hervormd dan in overeenstemming met de wetten der menschelijke natuur. Maar onder ethische godsdiensten moeten zoodanige verstaan worden, die door een buitengewonen, machtigen religieuzen persoon, profeet, wetgever of denker, of door een aaneengesloten gemeenschap van godsdienstig hooger ontwikkelden gegrondvest, daardoor van den aanvang af in éene richting gestierd worden en waarop de geest van den stichter of de stichters zijn stempel onuitwischbaar gedrukt heeft. Zoo lang de overlevering van hun oorsprong ongeschonden bewaard wordt, geschreven of ongeschreven, leven zij; alleen wanneer er door anderen, met denzelfden geest bezielde en ook met hooger religieus gevoel en inzicht begaafd op dien grondslag wordt voortgebouwd, ontwikkelen zij zich. Als den stichter van hun godsdienst in vóór-historischen tijd noemen de vereerders van Jahve als Israël's god Mozes, en er is geen reden om aan de juistheid dier traditie te twijfelen; als degenen die eeuwen later in zijn geest hebben voortgearbeid kent men uit de geschiedenis de profeten. Daardoor staat de godsdienst van Israël van den aanvang af altijd eenigermate, en de godsdienst van Juda in de laatste eeuw vóór en in de ballingschap, als de volrijpe vrucht van genen, zoo oneindig hoog boven de godsdiensten van al de stamverwante volken, niet alleen van die der andere Hebreërs, der Arameërs, Feniciërs en Kanaänëers. maar zelfs van dien der Babyloniërs en Assyriërs. Verder kunnen het wetenschappelijk onderzoek en de wetenschap-

pelijke verklaring niet gaan. Indien er omtrent Mozes' levensgeschiedenis zekere berichten bestonden, zou het misschien gelukken te bepalen welke omstandigheden en denkbeelden tot zijn vorming hebben bijgedragen en als 't ware zijn geestelijke genealogie op te maken, maar altijd zou ook hier, zooals overal elders, zelfs waar 't personen geldt op wie het volle licht der historie valt, de eigenaardige persoonlijkheid waarin zich die ervaringen en ideeën slechts weerspiegeld hebben, erkend moeten worden maar onverklaard moeten blijven.

De karakteristiek daarentegen omvat al de in dit Boek behandelde godsdiensten, want zelfs het Jahvisme, dat al de andere zooverre vooruitstreeft verliest het eigenaardig karakter der Semietische godsdiensten geenszins. Integendeel, naarmate het zich in de eenzijdige richting die de ontwikkeling der Semietische godsdiensten volgt verder voortbewogen en de beginselen waarvan zij uitgaan strenger en met meer beslistheid heeft toegepast, vertoont het de kenmerkende trekken dier religiën scherper en duidelijker. Van de twee hoofdideeën die het godsdienstig leven beheerschen, de erkenning van Gods verhevenheid boven wereld en mensch en het bewustzijn van 's menschen verwantschap met God, wordt in de Semietische godsdiensten het laatste door het eerste geheel overschaduwd. Wat men met den schoolschen term de transscendentie Gods noemt geraakt hier meer en meer op den voorgrond, de immanentie Gods daarentegen immer meer op den achtergrond, al kan in geen enkelen godsdienst een van beide geheel ontbreken. Evenals bij de andere Semieten blijft Jahve de Heer, de Meester, de Koning en degenen die hem toebehooren zijn zijne slaven, dienaren, ten hoogste gunstelingen; doch den naam van Gods lieveling, bij andere Semieten zeer gewoon, durven zij zich niet eens toeëigenen en zelfs geen Davidszoon zou gewaagd hebben zich, evenals de koningen van Babel en Assur, den zoon Gods te noemen. Alleen een Mozes, een Abraham hebben

het voorrecht met Jahve te verkeerē als een man met zijn vriend. In ongenaakbare afzondering woont de Heilige in het binnenste van zijn tempel, dat slechts de priester een enkele maal mag betreden; zelfs in het voorvertrek wordt niemand toegelaten die deze wijding mist; de menigte der geloovigen mag zich gelukkig rekenen dat het haar vergund wordt in zijn voorhoven te verkeerē. Die zijn ark aanraakt, al is 't om haar te beschermen, wordt door een bliksemslag gedood; die Hem ziet moet sterven. Zelfs de uitverkorenen, die met een theofanie worden verwaardigd, bedekken eerbiedig het aangezicht en zien alleen de slippen van zijn gewaad of het afschijnsel zijner heerlijkheid. Van zijn macht is niets uitgesloten; licht en duisternis, goed en kwaad, Hij schept ze beide; indien de bestrafte zich van geen schuld bewust, is, hij mag vragen noch klagen, gehoorzaam onderwerpe hij zich en stilzwijgend legge hij de hand op den mond. Hij is alles, de volken druppels aan den emmer, stofjes aan de weegschaal, de mensch niets. Niets althans dan een eigendom Gods, aan wien hij met al het zijne behoort en die van hem, in strijd met de diepstgewortelde gevoelens van het menschelijk hart, de opoffering van hetgeen hem dierbaarst is kan vorderen. Met één woord het Jahvisme op het toppunt van zijn ontwikkeling is de strengst volgehouden *theokratische* en de minst *theanthropische* godsdienst der oudheid. Eerst het Jodendom, uit dat reinste Jahvisme ontstaan, zocht door het toelaten van dualistische beschouwingen en door aankweeking van meer persoonlijke gemeenschap met den Heilige aan die andere, te zeer verwaarloosde behoefte van het religieus gemoed eenigermate te voldoen.

Eenzijdig moge de godsdienstige ontwikkeling van Israël geweest zijn, gelijk trouwens naar een vaste wet alle ontwikkeling is, de vrucht er van is niet te loor gegaan. Zelf heeft het reeds aanvankelijk gepoogd het ontbrekende aan te vullen. Het heeft een der twee hoofdbeginselen van den

godsdienst tot volle ontplooiing gebracht, zonder daarom het andere geheel te verwaarloozen. Daarvoor is het gesmaad en verdrukt als de verachte dienstknecht Gods; daarvoor heeft het zijn vrijheid, zijn voorspoed, zijn volksbestaan moeten prijsgeven. Doch daardoor heeft dit volk van herders en boeren, in kunst en wetenschap, in uitwendige beschaving en krijgsroem bij al zijn verwanten ten achter, in de geschiedenis der menschheid een geheel eenige beteekenis, in die van den godsdienst in de oudheid den eersten rang. Daardoor heeft het een letterkunde nagelaten, even klassiek in haar soort als die der Grieken en Romeinen en voor het geestelijk leven der hoogst ontwikkelde natiën van grooter belang. In het Christendom, waaraan het stervend het leven gaf, leeft wat er blijvend is in het Jahvisme voort en is het zoo het eigendom der menschheid geworden. Jahve heeft gezegevierd en de goden der volken zijn vernietigd.

BIBLIOGRAFISCHE AANTEKENINGEN.

BIBLIOGRAFISCHE AANTEEKENINGEN.

Het doel van deze aantekeningen is alleen de voornaamste werken over de in deze Geschiedenis behandelde onderwerpen te noemen en althans sommige daarvan met een paar woorden te karakterizeeren, om zoo voor den student en voor hem die van godsdienstgeschiedenis zijn bijzonder vak niet gemaakt heeft maar zich niettemin over eenig gedeelte daarvan wat nauwkeuriger wil inlichten, een wegwijzer te zijn. Ook voor de beoefenaars der wijsbegeerte van den godsdienst en der algemeene geschiedenis, die soms, gelijk uit hun geschriften blijkt, in de keus hunner tweede-hands bronnen zeer ongelukkig zijn, kan deze lijst haar nut hebben. Toch verwachte men hier geen bibliografie. Naar volledigheid is zelfs niet gestreefd. In den regel wordt niets genoemd, dan hetgeen de schrijver zelf onder de oogen gehad heeft; waar dit niet het geval was, zooals bijvoorbeeld bij onlangs verschenen werken van bekwame schrijvers, wordt dit opzettelijk vermeld. De bibliografie, die betrekking heeft op de godsdiensten in deze Geschiedenis niet behandeld, moest natuurlijk achterwege blijven. Men vergelijke daarvoor mijn *Manuel de l'Histoire des Religions*, traduction M. Vernes, Nouvelle Edit. Paris 1885.¹⁾

¹⁾ Ook de algemeene werken over vergelijkende mythologie zijn in dit deel niet vermeld. omdat zij zich meest alle bewegen op het gebied der arische, althans der niet-semietische godsdiensten, en zich in den regel ook met de egyptische mythologie niet inlaten. Wat op de egyptische en semietische mythologie betrekking heeft vindt men, zooveel noodig, in de Bibliografische aantekeningen van Boek I—III vermeld.

INLEIDING.

1. ALGEMEENE WERKEN.

- C. Meiners*, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen, 2 Tle. Hanov. 1806—7.
- E. Renan*, Etudes d'Histoire religieuse, 2^e Ed. Par. 1857.
- J. H. Scholten*, Geschiedenis der godsdienst en wijsbegeerte, 3^e dr. Leid. 1863.
- F. Max Müller*, Chips from a German Workshop. Vols. I and II. Lond. 1867.
- W. D. Whitney*, Oriental and Linguistic Studies, 2 vols. N. Y. 1873—4.
- C. P. Tiele*, Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten, Amst. 1876 ¹⁾).
- [*C. Puini*, Saggi di Storia della Religione, Firenze, 1882.]
- Geo. Rawlinson*, The Religions of the ancient World, Lond. z.j.
- A. Réville*, Histoire des Religions. Leçon d'Ouverture, Paris, 1880. — Prolégomènes, 4^e Ed. 1886. — I. Les Religions des peuples non civilisés, 1883. — II. Les Religions du Mexique, de l'Amérique centrale et du Pérou, 1885. — III. La Religion chinoise, 2 vols. 1889.
- H. Preiss*, Religionsgeschichte. Gesch. d. Entwicklung des

¹⁾ Vergel. ook het artikel *Religions* van denzelfden schrijver in de Encyclopaedia Britannica.

- relig. Bewusstseins u. s. w. I—IV^e Abteilung, Leipz. 1887.
- P. D. Chantepie de la Saussaye*, Lehrbuch der Religionsgeschichte. II Bde. Freib. i. B. 1887—9.
- Cte Goblet d'Alviella*, Introduction à l'Histoire générale des Religions, Brux. Paris 1887.
- G. H. Lamers*, De Wetenschap van den Godsdienst; Leidraad ten gebruike bij het Hooger Onderwijs. Inleiding, Utr. 1891. I. Historisch Deel (Geschiedenis der godsdiensten), ald. 1891—1892. — II. Wijsgeerig Deel (Wijsbegeerte van den godsdienst) Eerste stuk, ald. 1893.
- Religious Systems of the World (by several Authors), 2d. Ed. Lond. 1892.
-

Van de bovengenoemde werken is dat van *Meiners* alleen eershalve, als eersteling op een nieuwen weg, genoemd, ofschoon het thans geheel verouderd is, en, in strijd met zijn titel, noch een algemeene, noch een critische geschiedenis bevat. *Renan's* opstellen, die over verschillende godsdiensten handelen, verdienen, niet alleen om den stijl, maar ook om menige juiste en fijne opmerking, nog altijd gelezen te worden. In *Scholten's* Geschiedenis bekleedt die der wijsbegeerte de voornaamste plaats en vormt die van den godsdienst, ofschoon in deze uitgave belangrijk uitgebreid en vermeerderd, slechts de inleiding tot de eerste. Van de *Essays* van *Max Müller* geldt hetzelfde als van *Renan's Études*. Zij bevatten o. a. het vermaarde artikel over de vergelijkende Mythologie, waarin hij voor het eerst de theorie van mythenverklaring ontwikkelde, die hij later in zijn *Lectures on the science of Language*, Lond. 1861—4, *Lectures on the science of Religion*, Lond. 1873, *Lectures on the origin and growth of Religion*, Lond. 1878, nader ontwikkelen en ook eenigszins wijzigen zou. Zelfs degenen die zich met die theorie niet of niet geheel kunnen vereenigen, moeten hulde brengen aan het schitterend talent, het

fijn vernuft en de uitgebreide kennis van den schrijver. Zijn groote tegenstander is de amerikaansche geleerde *W. Dwight Whitney*, niet minder groot taalkenner en die zoowel in de taal- als in de godsdienststudie een strenger wetenschappelijke methode toepast. Van de Geschiedenis van *C. P. Tiele* zijn de vertalingen in 't Engelsch door Carpenter, en in 't Duitsch door Weber meer dan eens, doch steeds onveranderd herdrukt, in de Zweedsche en Deensche uitgaven, van Fischier en Buhl, heeft de schrijver gelegenheid gehad wijzigingen en verbeteringen aan te brengen. De tweede druk der vertaling in 't Fransch, door M. Vernes, Parijs 1885, kan als een nieuwe uitgave beschouwd worden. Een nieuwe proeve van genealogische en morfologische rangschikking der godsdiensten geeft dezelfde auteur in het aangehaalde artikel van de *Encyclopaedia Britannica*. De *Saggi* van *Puini* bevatten een zelfstandige bewerking van Tiele's Geschiedenis, alleen op het gebied van de turanische en chineesche studiën, Puini's specialiteit, bijzonder uitgebreid. *Rawlinson's* werkje is alleen geschikt voor hen die een vluchtig en eenigszins oppervlakkig overzicht verlangen. *Réville's* omvangrijk werk is tot heden niet verder dan de Chineezzen gevorderd. Aan groote belezenheid, scherpzinnig oordeel en onbekrompen waardeering paart de schrijver een bijzondere helderheid van voorstelling. Vooral de *Prolégomènes* zijn hoogst interessant. *Preiss' Religionsgeschichte*, welker doel en karakter reeds gekend wordt uit den bijtitel: „eene geschiedenis van den menschelijken geest,” en die dus vooral een wijsgeerige geschiedenis zijn wil, is een zeer lezenswaardig boek, waarin alleen de rangschikking der godsdiensten vreemd is (Brahmanisme, Buddhisme, Mazdeïsme worden tot de natuurgodsdiensten, de Grieksche en Italische godsdiensten als die der geestelijk individualistische tot een hooger stadium gerekend) en welks deelen bovendien zeer ongelijk van waarde zijn. In de semietische wereld is de schrijver blijkbaar tehuis, in de arische minder en wat

hij bijvoorbeeld van den Zarathuëtrischen godsdienst zegt is zeer gebrekkig. Het Leerboek van *Chantepie de la Saussaye* behoeft geen aanbeveling. Wij mogen verwijzen naar de beoordeelingen in het Theologisch Tijdschrift XXII (1888), p. 351 vgg. en XXIII (1889), p. 618 vgg. en voegen er slechts bij dat de schrijver zelf in de Engelsche vertaling van zijn werk (door Mrs. B. Collyer, née Max Müller, Lond. 1891) de §§ die over den egyptischen godsdienst handelen, zooveel mogelijk was, met de uitkomsten der jongste ontdekkingen en onderzoekingen in overeenstemming heeft gebracht. Ook de Inleiding van Graaf *Goblet d'Alviella* heb ik besproken Theol. Tijdschrift XXI (1887), p. 253 vgg. Het werk van *G. H. Lamers*, waarvan het Historisch deel thans volledig is, munt uit door nauwkeurigheid en vermelding van 't voornaamste bij de noodige beknoptheid, en beantwoordt daarom volkomen aan het doel dat de schrijver zich stelt, namelijk een leiddraad bij 't hooger onderwijs te geven, die tevens als leiddraad bij eigen studie dienen kan. Het is een Geschiedenis, d. i. een historische beschrijving der verschillende godsdiensten, geen geschiedenis van den godsdienst. Het in de laatste plaats genoemde werk is een verzameling van opstellen over de voornaamste godsdiensten van verschillende schrijvers, kort en karakterizeerend meer dan beschrijvend. Het is bijkans overbodig te wijzen op de groote diensten door de *Revue de l'Histoire des Religions*, gesticht door *Maurice Vernes*, thans geredigeerd door *Jean Reville*, aan de beoefening der geschiedenis van den godsdienst bewezen.

Benjamin Constant, De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, 5 vol. Paris 1824—31.
L. Noack, Mythologie und Offenbarung. Die Religion in ihrem Wesen, ihrer geschichtl. Entwicklung u. s. w. 2 Tle, Darmst. 1845.

- O. Pfleiderer*, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, 2 Tle, Leipz. 1869. — Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage, Berl. 1878. — 2^e stark erweiterte Auflage, Bd. I. Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart, Berl. 1883. Bd. II. Genetisch-speculative Religionsphilosophie, *ibid.* 1884.
- Emile Burnouf*, La science des religions, Paris, 1872, 4^e Ed. revue et complétée, *ibid.* 1885.
- Ed. von Hartmann*, Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwicklung, Berl. 1882. — Die Religion des Geistes, *ibid.* 1883.
- Paul Gloatz*, Speculative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte, Bd. I, I u. II. Gotha 1883—4.
- F. Max Müller*, Natural Religion, Lond. 1889. — Physical Religion, *ibid.* 1891. — Anthropological Religion, *ibid.* 1892. — Theosophy or Psychological Religion, *ibid.* 1893. Te zamen vormende de Gifford-Lectures voor de Universiteit van Glasgow in de jaren 1888, 1890, 1891 en 1892.
- Geo. Runze*, Sprache und Religion; Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft I. Berl. 1889.
- Cte Goblet d'Alviella*, L'idée de Dieu d'après l'anthropologie et l'histoire (Hibbert-lezingen), Brux. 1892.
- André Lefèvre*, La religion. (Biblioth. de science contemp.) Paris, 1892.
- G. de Molinari*, Religion, Paris, 1892.
- Eduw. Caird*, The evolution of religion; Gifford-Lectures 1890—92. 2 Vol. Glasg. 1893.

Bovenstaande werken vormen een keus van geschriften over de wijsbegeerte van den godsdienst, door schrijvers van zeer uiteenloopende richtingen, maar die daarin overeenstemmen dat zij bijzonder aandacht schenken aan de geschiedenis en de ontwikkeling van den godsdienst en daarop hun wijsgeerige onderzoekingen gronden. Ook de

andere werken van Herder, Krause, Schelling en Hegel zouden daartoe gerekend kunnen worden, indien de historische gegevens waarover zij beschikten niet nog zoo gebrekkig waren geweest, en indien zij deze niet louter hadden gebezigd tot staying van een vooropgezet stelsel.

Ook *Benjamin Constant* beschikte nog niet over de rijke vruchten van het historisch onderzoek der oudheid, die ons ten dienste staan, en zijn boek is dus in menig opzicht verouderd. Maar het is nog altijd lezenswaardig. Zijn groote verdienste is, het eerst duidelijk onderscheiden te hebben tusschen den godsdienst als zoodanig, het godsdienstig gevoel, zooals hij het noemt, en de vormen van den godsdienst, en de eerste poging te hebben aangewend om de ontwikkeling der religie te schilderen. Als tegenstelling is *Noach's* boek aangehaald, dat meer stelselzucht dan kennis en waardeering der geschiedenis verraaft. *Otto Pfleiderer*, wiens geschriften zich onderscheiden door levendigen stijl en helderheid van voorstelling, heeft in het eerst aangehaalde werk het wijsgeerig onderzoek van den godsdienst aan een overzicht der geschiedenis doen voorafgaan, in het laatste beide tot een geheel trachten te verwerken. De historische schetsen die het bevat zijn de vrucht van degelijke en uitgebreide studie, scherpzinnig oordeel en ruime waardeering en daarom kan zijn Religionsphilosophie tevens als wijsgeerige godsdienstgeschiedenis dienst doen. *Émile Burnouf*, ofschoon in die geschiedenis geen vreemdeling, heeft zich door zekere geliefkoosde en onbevozen theorieën tot onaannemelijke resultaten laten voeren. In aantrekkelijken vorm heeft *Ed. von Hartmann* den godsdienstigen ontwikkelingsgang der menschheid geteekend, zooals hij zich dien van het standpunt zijner eigenaardige pessimistische filosofie voorstelt. Uitgaande van de overtuiging, „dat de inhoud der theologie niet zuiver objectief God, maar objectief-subjectief alleen het godsbewustzijn wezen kan, dat zij dit dus naar zijn oorsprong, objectieven

inhoud en werkelijke historische vormen wetenschappelijk begrijpen moet," beproeft *Paul Gloatz* de Dogmatiek met een uitvoerige ontwikkelingsgeschiedenis van den godsdienst te verbinden, maar heeft zijn breed opgezet plan nog niet verder uitgewerkt dan tot de beschrijving van den godsdienst der laagste natuurvölker.

De Gifford-Lectures van *F. Max Müller*, wier titels niet aanstonds een duidelijk denkbeeld van den inhoud geven, bevatten eigenlijk een betoog, dat de waarneming van het Oneindige datgene is wat alle godsdiensten met elkander gemeen hebben, al heeft zich het denkbeeld van het Oneindige steeds hooger ontwikkeld. De methode die *Müller* volgt is de historische, in tegenoverstelling tot de abstract logische van Hegel. Het eerste deel is inleidend en handelt over godsdienst in 't algemeen, de drie volgende, naar de eigen uitdrukking van den schrijver over de ontdekking van God, de ontdekking van de ziel en de ontdekking der eenheid van God en ziel. Dat de schoone stijl en veelzijdige kennis van den schrijver zijn werk ook voor hen, die zich met zijn grondstelling niet kunnen vereenigen, tot een aangename en leerrijke lectuur maakt, behoeft nauwelijks gezegd te worden.

Georg Runze, die zijn werk aan *F. Max Müller* heeft opgedragen, is met dezen meester eens, dat taalstudie en theologie elkander op het gebied der vergelijkende godsdienstwetenschap de hand moeten reiken, en stelt zich voor de uitkomsten der taalwetenschap aan de oplossing van theologische vraagstukken dienstbaar te maken. *Goblet d'Alviella* levert een heldere en welsprekende uiteenzetting der idee van God in haar historische ontwikkeling, van de voorhistorische tijden af, waaromtrent de vergelijkende ethnographie veroorlooft eenige hypothesen te vormen, tot het zuiverste monotheïsme. Op geheel ander standpunt staat *André Lefèvre*, die in hetgeen hij den laatsten strijd tusschen godsdienst, voor hem synoniem met zinsverbijstering, en wetenschap noemt, zich beslist aan de zijde der laatste

plaatst, en alle godsdiensten, als rustende op een „conception anthropo-animique” van wezens en zaken, geoordeeld acht; het laatste woord van een eenzijdig materialistisch rationalisme, dat de wetenschap overschat. Het geschrift van *G. de Molinari* is eigenlijk een pleidooi voor de vrijheid van godsdienst, steunende op de geschiedenis van zijn ontwikkeling en op het betoog, dat hij voortkomt uit een onuitroeibare behoefte van den menschelijken geest. Een meesterwerk zijn de Gifford-Lectures van *Edw. Caird*, dat niet beter kan gekarakteriseerd worden dan met de door hemzelf gebezigde woorden: „critische geest zonder agnosticisme en redelijk geloof zonder dogmatisme,” en waarin hij, evenals Benjamin Constant, doch met de rijke middelen die de wetenschap van den godsdienst op haar tegenwoordige hoogte hem biedt, „uit de steeds veranderende vormen het eene geestelijke beginsel” poogt op te sporen, „dat voortdurend in 't menschelijk leven werkzaam is.” De welbekende werken van *Herbert Spencer*, vooral zijn „Descriptive Sociology” en zijn „Principles of Sociology” behoefden hier niet aangehaald te worden, ofschoon ze ook de groote vraagstukken die de ontwikkeling van den godsdienst raken niet onbesproken laten.

2. NATUURDIENST EN ANIMISME.

a. ALGEMEENE WERKEN.

Theod. Waitz, Anthropologie der Naturvölker, Vol. I. Ueber die Einheit des Menschengeschlechts und den Naturzustand des Menschen. Leipz. 1859; 2^e Ausg. 1877. Voor de volgende deelen zie onder.

Adolf Bastian, Der Mensch in der Geschichte, 3 Tle. Leipz. 1860.

— Beiträge zur vergleichenden Psychologie, Berl. 1868.

- Daniel Wilson*, Prehistoric Man. Researches into the origin of civilisation in the old and the new World. Lond. 1865.
- Fried. Müller*, Allgemeine Ethnographie. Ween. 1873.
- O. Peschel*, Völkerkunde, 2^e Ausg. Leipz. 1875.
- G. Gerland*, Anthropologische Beiträge I. Halle 1875.
- E. B. Tylor*, Primitive Culture, 2 Vol. Lond. 1865. 2^d Ed. 1878. — Researches into the early History of Mankind, Lond. 1871.
- Sir J. Lubbock*, Origin of civilisation, Lond. 1874.
- G. Roskoff*, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker, Leipz. 1880.
- F. v. Hellwald*, Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung. Augsb. 1875.
- Caspari*, Die Urgeschichte der Menschheit mit Rücksicht auf die natürliche Entwicklung des frühesten Geisteslebens, 2. Ausg. 2 Tle. Leipz. 1877.
- Fritz Schultze*, Der Fetischismus, ein Beitrag zur Anthropologie und Religionsgeschichte, Leipz. 1871.
- A. Lang*, Custom and Myth, Lond. 1884. — Myth, Ritual and Religion, 2 Vol. ibid. 1887. Vertaling met aantekeningen van *L. Knappert*, Onderzoek naar de ontwikkeling van godsdienst, cultus en mythologie, 2 Dln. Haarlem, 1889.
- W. Schwartz*, Prähistorisch-anthropologische Studien. Mythologisches und Kulturhistorisches. Berl. 1884.
- W. Schneider*, Die Naturvölker, Missverständnisse, Missdeutungen und Misshandlungen. 2 Tle. Paderb. u. Münst. 1885—6.
- Zie overigens voor een uitgebreider bibliografie: *A. Réville*, La Religion des peuples non-civilisés, I, p. 27—31.

Het voor zijn tijd uitstekende, ofschoon nu natuurlijk op menig punt verouderde, omvangrijke werk van *Waitz*, na zijn dood door *Gerland* voortgezet en voltooid, houdt nog

altijd waarde door den rijkdom der stof, de gelukkige rangschikking der gegevens en de onpartijdige beoordeeling der feiten. Van *Adolf Bastian's* talrijke boeken zijn er slechts twee aangehaald, die voor ons onderwerp van meer belang zijn dan de overige; het is nuttig de beschouwingen van zulk een anthropoloog te kennen; ongelukkiglijk geeft hij tot staving daarvan wel een aantal voorbeelden, maar zonder eenige orde opgesomd en tevens zonder vermelding van de bronnen waaruit zij geput zijn, waardoor deze boeken niet slechts onleesbaar, maar ook voor wetenschappelijk gebruik ongeschikt worden. Van veel meer dienst zijn de werken van *Fried. Müller* en *Oscar Peschel*, het eerste zeer kort, maar wat den godsdienst betreft nauwkeurig, het tweede door de frischheid der denkbeelden en den schoonen stijl aantrekkelijk. *Daniel Wilson* neemt een geheel eigenaardig standpunt in, inzoover hij den Wilde als van hooger standpunt van beschaving afgedaald en dus niet als type van den primitieven mensch beschouwt. Met vraagstukken behoorende tot de eigenlijke godsdienstwetenschap houdt hij zich niet veel bezig, maar zijn werk rust op degelijk onderzoek en nauwkeurige waarneming. *Gerland's* bijdragen zijn de vrucht van uitgebreide kennis der anthropologie en daarom zeer lezenswaardig, al zal men met zijn soms pikante, maar vermetelege hypothesen niet aanstonds instemmen. *Edw. Tylor* heeft door zijn beide aangehaalde werken een nieuwen weg geopend voor het onderzoek van de godsdiensten der onbeschaafde volken. In veelzijdigheid van kennis en beheersching der stof door niemand overtroffen, is hij tevens het diepst doorgedrongen in den geest van den nog weinig ontwikkelden mensch, zoodat zijn verklaring van de animistische wereld- en levensbeschouwing en van haar invloed op den godsdienst, wat de hoofdzaak betreft, als de juiste mag worden aangenomen. Hoe hoog *Sir John Lubbock* ook op ander gebied moge staan, en hoewel men van zijn werk moet kennisnemen, voor de waardeering van

godsdienslige verschijnselen schijnt hij niet het rechte orgaan te bezitten. *G. Roskoff* heeft hem dan ook op menig punt weêrlegd en duidelijk aangetoond, dat verscheiden volken waaraan Lubbock alle godsdienslig gevoel ontzegt, werkelijk een godsdiens bezitten. *Von Hellwald's* Geschiedenis der beschaving is het troosteloos boek van een scepticus, die voor den godsdiens althans onverschillig is. *Caspari* gaat van geheel tegenovergestelde beginselen uit: in zijn geschrift is veel leerzaams en veel ook wat tot nader onderzoek aanspoort. *Schultze* is eenzijdig, maar scherpzinnig. Uit het Fetisisme, dat slechts een der zijden van het Animisme uitmaakt, wil hij alle verschijnselen afleiden en rekent daaronder ook verscheidene, die er geheel niet toe behooren. Verg. *C. P. Tiele*, Een probleem der godsdienswetenschap, *Gids* 1871, I, 98 vgg. Duitsche vertaling, Leipz. 1871. *Andrew Lang* is niet minder eenzijdig dan *Schultze*; in de verklaring van den oorsprong van mythologie en godsdiens vertegenwoordigt hij de anthropologische school tegenover die der vergelijkende mythologie, en doet dit met groote kennis en zeldzaam talent, ofschoon, naar de juiste uitdrukking van *La Saussaye* in de Voorrede van *Knappert's* vertaling, „zijne uiteenzettingen meer den toon aanslaan van een pikante bestrijding zijner tegenstanders of van een handig pleidooi dan van een onpartijdig onderzoek.” Vgl. *C. P. T.* in *Revue de l'Hist. d. Religions*, 1885. XII, 260 vgg. *Theol. Tijdschr.* 1886, 1 vgg. Hoezeer de door *Tylor* en *Lang* verdedigde beschouwing in de laatste jaren reeds instemming bij mythologen der oude school gevonden heeft, bewijst o. a. het werk van *Schwartz*, den zwager en vroegeren geestverwant van *Adalb. Kuhn*, doch die in de jongere artikelen van de aangehaalde verzameling aan de anthropologie een voorname plaats inruimt. *Schneider* staat op behoudend roomsch-katholiek standpunt en wil daarom van ontwikkelings-hypothesen en 'tgeen daarmee samenhangt niets weten. Daar hij echter goed op de hoogte

van zijn onderwerp is kan zijn werk beschouwd worden als een zeer heilzame critiek van de theorie die hij bestrijdt, een critiek, waarmee ook zijn tegenstanders hun voordeel kunnen doen.

Oudere werken, zooals *Dupuy*, *Origine de tous les Cultes*, van welks verkorte bewerking in 1869 een nieuwe uitgave verscheen, en (*Radenhausen*), *Isis; der Mensch und die Welt*, zijn, als alleen nog van historisch belang, niet onder de boven aangehaalde opgenomen. Als voorlooper van de nieuwere methode noem ik nog: *Alfr. Maury*, *La Magie et l'Astrologie dans l'Antiquité et au Moyen Age*, Paris 1860. Zie ook *C. P. Tiele*, *De plaats van de godsdiensten der Natuurvölker in de vergelijkende godsdienstwetenschap*, Amst. 1873.

b. WERKEN OVER BIJZONDERE GODSDIENSTEN EN FAMILIËN
VAN GODSDIENSTEN OP 'T ANIMISTISCH STANDPUNT.

Wij kunnen hier op verre na niet alles noemen, waarvan men voor een speciale studie van deze godsdiensten en groepen van godsdiensten kennis zou moeten nemen, maar stippen alleen aan, wat geschikt schijnt om zich van den aard dezer religiën een juiste voorstelling te kunnen vormen.

Voor de *Australiërs* heeft nog altijd waarde het werk van *George Grey*, *Journals of two expeditions of discovery in North-Western and Western Australia*, 2 vol. Lond. 1841. Men zie verder *Gerland-Waitz*, VI, 706—829, *Tylor*, *Prim. Culture*, I, 320 ff., *Réville*, *Peuples non-civilisés*, II, 143 suiv. en p. 11.

Papoea's en Melanesiërs. *A. Goudzwaard*, de Papoewas van de Geelvinksbai, Schiedam, 1863. *Van Boudyck Bastiaanse*, *Voyages faits dans les Moluques, à la Nou-*

velle-Guinée, etc. Paris 1845. Voorts *Gerland-Waitz*, VI, 512—705, *Réville*, II, 116 suiv. en p. 10.

Maleiers en Polynesiërs. Voor de kennis van de animistische godsdiensten van den Ned. Oost-Indischen Archipel zijn vooral te raadplegen de Uitgaven van het K. Instituut v. Taal-, Land- en Volkenkunde van N.-I., in 't bijzonder de „Bijdragen.” Ook de „Indische Gids” bevat menig artikel dat daarop betrekking heeft. De eerste die deze godsdiensten tot een voorwerp van echt wetenschappelijke studie gemaakt heeft, is de onvermoeide, maar helaas! vroeggestorven anthropoloog *G. A. Wilken*, een man van zeldzame geleerdheid, van wien, behalve de artikelen in de bovengenoemde „Bijdragen” en „Indische Gids” vooral vermeld moeten worden: Het Animisme bij de volken van den Indischen Archipel, Leiden 1885 (Vergl. Het Shamanisme bij de volken van den Indischen Archipel, in *Bijdragen* V, II, 1887); Over de Verwantschap en het Huwelijks- en Erfrecht bij de volken v. d. Ind. Arch., beschouwd uit het oogpunt van de nieuwere leerstellingen op het gebied der maatschappelijke ontwikkelingsgeschiedenis, Leiden 1883. Ueber das Haaropfer und einige andere Trauergebräuche bei den Völkern Indonesiens (Uit *Revue Coloniale Internationale*), Amst. 1886. Voor de overige geschriften van zijn hand zie men de lijsten naar welke *M. J. de Goeje* verwijst achter zijn levensbericht van *G. A. Wilken* in het jaarboek der K. Akademie van Wetenschappen voor 1892 (ook opgenomen in de Levensberichten van de Maatsch. d. Ned. Letterkunde van dat jaar). Zie verder *Waitz*, V, eerste gedeelte.

Van de eigenlijk Polynesische godsdiensten geeft een goed overzicht *Oberländer*, *Die Inseln der Südsee*, Leipz. 1871. Bijzonder verdienen aanbevolen te worden *G. Schirren*, *Die Wandersagen der Neu-Seeländer und der Maui-Mythos*, Riga, 1856; *Sir G. Grey*, *Polynesian Mythology and ancient traditional History of the New-Zealand Race*, Lond. 1855,

en *W. W. Gill*, *Myths and Songs from the South-Pacific*, with preface by *Max Müller*, Lond. 1876. Beide Sir G. Grey en Gill hebben langen tijd onder de inlanders verkeerd; de eerste geeft de verhalen die hij opving zonder verdere toelichting of bespiegeling, de tweede doet ze vergezeld gaan van theorieën en verklaringen die zeker niet bij ieder instemming zullen vinden. De groote waarde van zijn boek ligt in de gezangen, die hij in 't oorspronkelijke afdruckt en waarvan hij tevens een vertaling geeft. Ook *A. Fornander* kent de inlanders, met wie hij zich verzwagerd heeft, van nabij, maar zijn werk: *An account of the Polynesian Race, its origin and migrations*, 3 Vol. Lond. 1878—1885 is zonder waarde voor de godsdienstgeschiedenis, wegens de vele onverdedigbare hypothesen, waarin de schrijver vermaak schept. Zie voorts voor Mikronesiërs en Noord-Westel. Polynesiërs *Waitz*, V, tweede gedeelte, voor de overige Polynesiërs *Waitz-Gerland* VI, 1—514 (*Litteratuur* ald. V, p. XXVI—XXXIV, VI, p. XIX—XXII), *Réville*, II, 6 suiv.

Nigritiërs en verwanten. Leerzaam en karakteristiek, als vrucht van eigen opmerking bij afwezigheid van alle theorie, blijft steeds *W. Bosman*, *Nauwkeurige Beschrijving van de Guinese Goud-, Tand- en Slavekust*, 2^e Uitg. 1709. Een goed overzicht geeft *Ed. Schauenburg*, *Reisen in Central-Afrika von Mungo Park bis auf Dr. Barth und Dr. Vogel*, 2 Tle, 1859—1865, waarbij te vergelijken *H. Wagner*, *Schilderung der Reisen und Entdeckungen des Dr. Ed. Vogel*, Leipz. 1860 en *A. Kaufmann*, *Schilderungen aus Central-Afrika*, Brixen, 1862. Zeer voortreffelijk is *S. Leighton Wilson*, *History and Condition of Western Africa*, Philadelph. 1859, en ook *Brodie Cruickshank*, *Eighteen years on the Gold-Coast*, Lond. 1853 bevat veel goeds. Voor de kennis der priesterlijke hierarchie is van belang *T. E. Bowditch*, *Mission to Ashantee*, Lond. 1819. *R. Hartmann*, *Die Nigritier*, vol. I, Berl. 1877 (verkorte, populaire en eenigs-

zins verbeterde uitgave: *Die Völker Afrika's*, Leipz. 1879) tracht de eenheid van alle afrikaansche rassen te bewijzen, en verschilt daarin van *Gerland*, die ze in zijn *Anthropol. Beiträge*, I, 396 met Egyptenaars en Semieten tot één ras, het Arabisch-Afrikaansche verbindt. Niet zonder belang is *Cameron*, *Across Africa*, 2 vol. Lond. 1877, maar geheel niet te vertrouwen is *J. B. Douville*, *Voyage au Congo et dans l'intérieur de l'Afrique équinoxiale*, 3 vol. Par. 1832, daar het zeker slechts voor een deel op eigen aanschouwing rust. De reisverhalen van *Barth*, *Speke* en *Grant* en Sir *Samuel Baker* leveren voor de kennis der inlandsche godsdiensten al zeer weinig op. Voor de Kaffers, Hottentotten en Boschjesmannen is een standaardwerk *G. Fritsch*, *Die Eingeborenen Süd-Afrika's*, ethnographisch und anatomisch beschrieben, Bresl. 1872, en belangrijk is ook *E. Casalis*, *Les Basoutos*, Par. 1860. Zie voorts *Waitz*, II, Literatuur p. XVII—XXIV. *Réville*, I, Literatuur p. 49—52 en 167—168.

Voor de *Amerikaansche rassen* is de literatuur zoo uitgebreid, dat wij daarvoor hoofdzakelijk verwijzen naar *H. E. Ludewig*, *The Literature of American aboriginal languages*, with additions by *Turner*, ed. by N. Trübner, Lond. 1857, *Waitz*, III en IV, p. XIX—XXXII en VII—VIII, *Réville*, I, p. 208—211. Van verschillende richting en waarde zijn de werken van *Brasseur de Bourbourg*, *Catlin*, *Schoolcraft* en *Léon de Rosny*, maar men zal ze steeds moeten raadplegen, zooals ook *H. H. Bancroft*, *Native Races of the Pacific States of North-America*, 5 vol. 1875, rijk aan gegevens, doch zonder eenige schifting of critiek bijeengebracht. Talrijke bijdragen vindt men in de Jaarlijksche Verslagen en de overige uitgaven der *Smithsonian Institution*, waarvan een Catalogus voorkomt in het *Annual Report*, 1886, Vol. I, p. 485 ff. Zie ook in datzelfde *Report*, Vol. II, Part V, *The George Catlin Indian Gallery*. Men vergelijke ook de *Archives de la Société américaine*.

de France, Paris, Leroux, waarbij gevoegd moet worden *F. A. de la Rochefoucauld*, Palanqué et la civilisation Maya, ald. 1888. Een geheel eigenaardig standpunt neemt in *D. G. Brinton*, wiens werkje: *The religious sentiment, its source and aim*, N.Y. 1876, de beginselen waarvan hij bij zijn onderzoekingen uitgaat doet kennen, maar die zich in zijn andere geschriften bepaaldelijk met de amerikaansche godsdiensten bezighoudt. Daartoe behooren: *The myths of the new World, a traité on the symbolism and mythology of the red race of America*, N.Y. 1863. *American Hero-Myths, a study in the native religions of the Western Continent*, Philad. 1882. Voorts geeft hij, met anderen, zooals *Horatio Hale* en *A. S. Gatschet* eene *Library of aboriginal American Literature* uit, waarvan acht stukken verschenen zijn. Daarvan noemen wij bijzonder I. *The Chronicles of the Mayas*, II. *The Iroquois Book of Rites*, VI. *The Annals of the Cakshiquels*, VII. *Ancient Nahuatl poetry*, en vooral VIII. *Rig-Veda Americanus*, onder welken niet zeer juisten titel een uitgave van oude religieuze Aztec-liederen begrepen is, met een proeve van vertaling. Het boek dat in Europa meest geraadpleegd wordt over dit onderwerp is *J. G. Müller*, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, Basel 1855, dat deze voorkeur verdient om den overvloed van materiaal en de veelal zeer juiste verklaringen, maar beheerscht wordt door een zeker onjuiste hypothese, namelijk dat de noordelijke godsdiensten als rustend op het geloof in geesten en zielen, zich daardoor scherp zouden onderscheiden van de zuidelijke, in welke zonnediens de hoofdzaak is.

Voor de kennis der *Ural-altaïsche* godsdiensten blijft nog altijd het hoofdwerk *M. Alexander Castrén*, *Vorlesungen über die Finnische Mythologie, aus dem Schwedischen übersetzt von Anton Schiefner*, St. Petersburg. 1853. Zijn Kleinere Schriften, eveneens door Schiefner uitgegeven, bevatten o. a. eene verhandeling over de Tooverkunst der

Finnen en een Algemeen Overzicht van de godenleer en de magie der Finnen tijdens het heidendom. De werken van Castrén hebben een nieuw tijdperk geopend in de studie van de mythologie der Finnen en hunner verwanten. Zij berusten op eigen onafhankelijk onderzoek en de schrijver heeft de bouwstoffen, op zijn reizen verzameld, naar een over 't geheel juiste methode verwerkt. Van de Kalevala, de heldenzangen der Finnen, is de volledigste editie die van Lönroth, in 1849 door de Universiteit van Helsingfors uitgegeven (de uitgave van 1835 bevatte slechts 35, die van 1849 50 runen). Vertaling van *A. Schiefner*, Kalevala, das National-Epos der Finnen, nach der 2ten Ausg. ins Deutsche übertragen, Helsingf. 1852. Zie daarbij *H. M. Meyboom*, De Kalewala, Gids 1879, n^o. 9. Vgl. nog *H. R. von Schröter*, Finnische Runen, Upsala 1819. *E. Beauvois*, La Magie chez les Finnois, in Rev. de l'Hist. des Religions, 1881, t. III, p. 273, 1882, t. V, p. 1 en VI p. 257.

Voor de *Tataren* kan men vergelijken *A. Schiefner*, Heldensagen der minussinschen Tataren, rythm. bearbeitet, St. Petersburg. 1859; voor de *Lappen*, *O. Donner*, Lieder der Lappen, Helsingf. 1876; voor de *Ehsten*, *J. W. Boecler*, Der Ehsten abergläub. Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten, m. Anmerk. v. *Fr. R. Kreutzwald*, St. Petersburg. 1854; *J. B. Holzmayer*, Osiliana, Erinnerungen aus dem heidn. Götterkultus und alte Gebräuche, gesammelt unter d. Insel-Esten, Dorpat 1872. *Leop. v. Schroeder*, Die Hochzeitsbräuche der Esten u. s. w. poogt door vergelijking dezer gebruiken met de indogermaansche de oudste betrekkingen tusschen deze en de Finnisch-Ugrische volkenfamilie te doen kennen. Zie verder voor de Literatuur *Réville*, II, p. 178 suiv. en het aangehaalde werk van v. Schroeder, p. 9—12 en passim.

E E R S T E B O E K.

EGYPTE.

ALGEMEENE WERKEN.

De groote plaatwerken van *Champollion*, *Rosellini*, *Leemans*, *Lepsius*, *Sharpe*, *Duemichen*, *Mariette*, *Pleyte* en anderen, gelijk ook het groote Hieroglyfisch-demotische Woordenboek van *H. Brugsch*, zijn slechts bruikbaar voor hen, die het hieroglyfenschrift lezen en iets van de egyptische taal verstaan. Die, zonder daarvan een bijzondere studie te maken, zich eenig denkbeeld van dat schrift en die taal wil vormen, raadplege *J. P. Mahaffy*, *Prolegomena to ancient history*, Lond. 1871, *De Rosny*, *Les Écritures figuratives*, Paris 1860, maar vooral *Ph. Berger*, *Histoire de l'Écriture dans l'Antiquité*, Paris 1891, en *H. Brugsch*, *Hieroglyphische Grammatik zum Nutzen der studirenden Jugend*, Leipz. 1872 of *Le Page Renouf*, *Egyptian Grammar*, Lond. 1875, en het later te noemen werk van *Johannes Duemichen*. Bijzondere vermelding verdient *W. Pleyte*, *Zur Geschichte der Hieroglyphenschrift*, n. d. Holländ. von Carl Abel, Leipz. 1890 (Uittreksel uit een grooter opstel in het Maandblad voor Onderwijs). De groote ontdekker *Champollion le jeune* heeft de uitkomsten zijner ontcijfering nedergelegd in zijn *Précis du système hieroglyphique des anciens Égyptiens*, 2^e Ed. met pl. Par. 1828 en meer systematisch in zijn *Grammaire égyptienne*. De *Chrestomathie égyptienne*

van zijn leerling *Emm. de Rougé* (Abrégé grammatical, I, Par. 1867, II, 1868) is onvoltooid gebleven. Voor de verklaring der hieroglyfen in de oudheid zie men Horapolinis *Niloi Hieroglyphica*, ed. *C. Leemans*, Amst. 1835. Een ware encyclopaedie der egyptische wetenschap, door de hand eens meesters geschreven is het werk van *H. Brugsch*, *Die Aegyptologie; Abriss der Entzifferungen und Forschungen auf dem Gebiete der aeg. Sprache, Schrift u. Altertumskunde*, Leipz. I. Abt. 1889, II. Abt. 1891.

Leerzame verhandelingen, tekstverklaringen en monografieën vindt men in de volgende Tijdschriften en Verzamelwerken :

Revue Archéologique, Paris.

Zeitschrift für aegyptische Sprache und Alterthumskunde, von *R. Lepsius*, *H. Brugsch* u. *D. Stern*, Leipz. 1863 vgg.

Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et l'Archéologie égyptiennes et assyriennes, Par. 1870 vgg.

Mélanges d'Archéologie égyptienne et assyrienne, Par. 1874 vgg.

Transactions of the Society of Biblical Archaeology, en *Proceedings van hetzelfde gezelschap*, Lond. 1872 vgg.

Journal Asiatique, (Table des matières de la septième série, 1873—1882, Par. 1882. t. XX, s. v. Égypte, en de volgende jaren).

Voor de kennis der Egyptische Oudheid zijn belangrijk :

C. C. J. Bunsen, *Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte*, 6 vol. I—III, Hamb. 1844—1845, IV—VI, Gotha, 1856—1857 Engelsche vertaling van *H. Cottrel*, *Egypt's place in universal history*, I—V, Lond. 1848—1867.

Sir Gardner Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, 1st. Series, 3 Vol. Lond. 1837 (2^e Ed. van Vol. I, 1842), 2d. Series, 2 Vol. en 1 deel platen, Lond. 1841.

W. H. Davenport Adams, *The Land of the Nile, or Egypt past and present*, Lond. 1878.

G. Perrot et C. Chipiez, Histoire de l'Art dans l'Antiquité, t. I. Egypte. Par. 1880 vgg.

G. Maspéro, L'Archéologie égyptienne, Par. 1887.

Ad. Ermann, Aegypten und altägyptisches Leben im Altertum, 2 Bde. Tübing. z. j. (1885?)

Het groote werk van Bunsen is thans verouderd en blijft alleen een historische waarde behouden, maar het 5^e deel der engelsche vertaling is nog altijd belangrijk om de vele aanvullingen en verbeteringen van de hand van *S. Birch*, die het bevat, bijzonder eene vertaling van het Doodenboek en een hieroglyfisch Woordenboek en Spraakkunst. De verklaringen die *Sir G. Wilkinson* geeft van de mythen en godsdienstige gebruiken der Egyptenaars moeten meestal worden afgewezen, maar zijn werk bevat nochtans een rijke verzameling van welgestaafde feiten en uitstekende afbeeldingen. Het boekje van *Davenport Adams* is populair, maar over 't geheel nauwkeurig en bruikbaar. De geschiedenis der kunst van *Perrot* en *Chipiez* heeft een welverdienden roem, niet alleen om de voortreffelijke platen, maar ook om den goed geschreven en echt wetenschappelijken tekst. *Maspéro* geeft van de egyptische kunst een kort maar in alle opzichten betrouwbaar overzicht, met goede afbeeldingen. Volkomen op de tegenwoordige hoogte der Egyptologie staat het werk van *Adolf Ermann*, dat ook door oorspronkelijkheid uitmunt; doch welks schrijver, ofschoon archeoloog van den eersten rang, dikwijls blijk geeft van gebrek aan historischen zin en aan waardeering voor de hooge ontwikkeling die de Egyptenaars vóór alle andere natiën bereikt hebben, al waren de vormen waarin die zich openbaarde vaak onbeholpen en gebrekkig. (Zie *Arthur Lincke*, Ein Wort zur Beurteilung des alten Orients, in Festschrift — d. Vereins f. Erdkunde z. Dresden). Daarentegen verdient een werkje van den Madridschen hoogleeraar *D. Miguel Morayte* (Duitsch van *Ad. Schwarz*, Alt-Aegypten), in weerwil van den grooten lof die er aan

is toegezwaard, bepaaldelijk voor de kennis van den egyptischen godsdienst niet het minste vertrouwen. Niet zonder vrucht zal men de Catalogi van Musea en verzamelingen raadplegen. Wij noemen alleen die van 't Museum te Leiden (*C. Leemans*), Parijs (*E. de Rougé*), Berlijn (*H. Brugsch*), Lyon (*Th. Devéria*), Bulak (*Mariette-Bey*), der egypt. manuscripten van 't Louvre (*Devéria*), der verzameling Schouten te Utrecht (*W. Pleyte*), enz.

WETENSCHAPPELIJKE REIZEN.

Champollion, Lettres écrites d'Egypte et de Nubie en 1828 et 1829, Par. 1833. — Notices descriptives conformes aux manuscrits autographes, Par. 1844.

R. Lepsius, Briefe aus Aegypten u. s. w. Berl. 1852.

M. Gentz, Briefe aus Aegypten und Nubien, Berl. 1853.

H. Brugsch, Reiseberichte aus Aegypten, Leipz. 1855.

G. A. Hoskins, A winter in upper and lower Egypt, Lond. 1863.

J. J. Ampère, Voyage en Egypte et Nubie, Par. 1867.

A. Mariette-Bey, Itinéraire de la Haute-Egypte, comprenant une description des monuments antiques des rives du Nil, Alex. 1872.

H. Brugsch, Wanderung nach den Türkisminen u. d. Sinai-Halbinsel, 2 Ed. Leipz. 1868.

A. Rhoné, L'Egypte à petites journées. Etudes et souvenirs. Le Kaire et ses environs, Par. 1877. Voortreffelijke illustraties.

Am. B. Edwards, A thousand Miles up the Nile, 2 vol. Leipz. Tauchn. Ed. 1878.

Het is genoeg naar deze reisverhalen te verwijzen. Alleen worde herinnerd, dat de schrijfster van het laatste de begaafde

romanière is, die zich in de latere jaren haars levens met veel geluk aan de Egyptologie gewijd had en zich als Secretaris van het Egypt. Exploration Fund verdienstelijk maakte.

GESCHIEDENIS.

- R. Lepsius*, Königsbuch, Berl. 1858.
- Valdemar Schmidt*, Assyriens og Aegyptens gamle Historie efter den nyere Tids Forskninger. I Kjöb. 1872. II, 1877.
- H. Brugsch*, Histoire d'Egypte dès les premiers temps de son existence jusqu'à nos jours, 1re partie (tot Nektanebos) Leipz. 1859. 2^e Ed. 1re partie (tot het eind der 17^e dynastie), Leipz. 1875. — Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. Nach den Denkmälern. Erste deutsche Ausg. Leipz. 1877.
- S. Sharpe*, History of Egypt, 2 vol. 6th Ed. Lond. 1876.
- Johann. Duemichen*, Geschichte des alten Aegyptens. Berl. 1879.
- Ed. Meyer*, Geschichte des alten Aegyptens, Berl. 1887.
- Beide werken maken deel uit der verzameling van Oncken.
- A. Wiedemann*, Geschichte Aegyptens von Psammetich I bis auf Alexander d. Gr. Leipz. 1880. — Aegyptische Geschichte, Gotha 1883—4.
- G. Maspéro*, Lectures Historiques. Histoire ancienne. Egypte, Assyrie, Paris 1890.
- E. de Rougé*, Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux VI premières dynasties, Par. 1866.
- Lepsius*, Ueber die zwölfte ägyptische Königsdynastie, Berl. 1852.
- F. Chabas*, Les Pasteurs en Egypte, Amst. 1868. — Recherches pour servir à l'histoire de la XIX^{me} dynastie, Chalons et Par. 1873.

- M. Büdinger*, Zur ägyptischen Forschung Herodots, Ween. 1873.
- Jakob Krall*, Studien zur Geschichte des alten Aegypten, I—IV, Ween. 1881—1890.
- R. Lepsius*, Einleitung zur Chronologie der Aegypter, Berl. 1848.
- J. Lieblein*, Aegyptische Chronologie, Christian. 1863.
- F. J. C. Mayer*, Aegyptens Vorzeit und Chronologie, Bonn. 1862.
- J. Duemichen*, Die erste sichere Angabe über die Regierungszeit eines äg. Königs aus dem alten Reich, Leipz. 1874.
- C. Piazzzi Smith*, On the antiquity of intellectual man, Edinb. 1868.
-

Behalve de bovengenoemde speciale werken kan men ook raadplegen het groote en juist voor Egypte bijzonder goede geschiedwerk van *Max Duncker*, Geschichte des Alterthums (5^e uitg. 1878) en de bekende korter samengevatte geschiedenissen der oudheid van *F. Lenormant*, *Maspéro* en *Ph. Smith*, die echter alle vèr overtroffen zijn door *Ed. Meyer's* Geschichte des Alterthums, I, Stuttg. 1884, dat ook naast Duncker steeds moet worden vergeleken. Over enkele der aangehaalde boeken slechts een paar opmerkingen. Het werk van *Vald. Schmidt* heb ik met eenige uitvoerigheid gekarakteriseerd in mijn *Babylonisch-assyrische Geschichte*, p. 47 vgg. Dat van *Brugsch* is eigenlijk geen geschiedenis, maar veeleer eene chronologisch gerangschikte reeks van historische teksten in vertaling en met korte toelichting, en behoudt daardoor steeds zijn waarde. De duitsche uitgave is de beste. De „History” van *Sharpe* is grootendeels verouderd, en moet vooral waar zij over den godsdienst der Egyptenaars handelt met voorzichtigheid gebruikt worden. *Duemichen's* Geschiedenis was te breed opgezet en is daarom in de verzameling van Oncken door die van *Eduard*

Meyer vervangen, die ook hier weder zijn talent getoond heeft om degelijke kennis van zaken met heldere en bondige voorstelling te vereenigen, daarbij door gezond en scherpzinnig oordeel geleid. Voor de kennis der politieke aardrijkskunde en van de hoofdtempels en andere oudheden, gelijk van taal en schrift van 't oude Egypte blijft het boek van *Duemichen* een rijke bron. *Wiedemann's* groote verdienste, waarvan al zijn geschriften getuigen, bestaat in de nauwkeurige en volledige opgave der bronnen en van haar inhoud, maar die geschriften staan als geschiedwerken volstrekt niet op dezelfde hoogte als die van Ed. Meyer. Het werkje van *Maspéro* is bepaaldelijk voor het gymasiaal onderwijs bestemd. *Chabas'* beschouwingen over de geschiedenis, vooral over den godsdienst, ten tijde der Herdersvorsten kunnen niet worden aangenomen, omdat hij de teksten waarop ze berusten niet juist heeft verklaard. *De Rouge's* voortreffelijke verhandeling blijft nog altijd belangrijk, al zijn de bronnen voor de geschiedenis der oudste dynastieën door de jongste ontdekkingen niet weinig vermeerderd. Het noodige daarover kan men in de boven aangehaalde verzamelingen en tijdschriften vinden. *Piaxxi Smith* is alleen aangehaald, om tegen het aanvaarden zijner ongezonde hypothesen te kunnen waarschuwen. In den laatsten tijd hebben vooral de onderzoekingen van den astronoom *Ed. Mahler* aan de egyptische chronologie een nieuwen en vasteren grondslag gegeven. Zie vooral *Zeits. f. ägypt. Sprache u. s. w.* Bd. XVIII vg.

TEKSTEN MET VERTALING EN VERTAALDE TEKSTEN.

Doodenboek. Ofschoon hier geen melding behoeft gemaakt te worden van tekstuitgaven zonder vertaling of zelfs met interlineaire vertaling, beide alleen bruikbaar voor hen die iets van 't Egyptisch verstaan, willen wij toch de twee voornamen

uitgaven van dit heiligste boek der Egyptenaren noemen, namelijk die van *Lepsius*, naar een turijnschen papyrus, niet ouder dan de 26^e dynastie (Leipz. 1842), en de schoone critische van *Ed. Naville*, op uitnoodiging en onder toezicht der Orientalisten-Congressen uitgegeven, naar thebaansche teksten van de 18^e en 20^e dynastie, en waarvan het 1^e deel den doorlopenden tekst van 186 hoofdstukken, het 2^e de varianten, het 3^e een uitvoerige Inleiding bevat. Men zie daarover *Herm. Lincke*, Vom Wiener Orientalisten-Congress, (Dresd. 1886) p. 55 vgg. Naar den eersten tekst is het boek vertaald door *Birch*, boven aangehaald, en *Paul Pierret*, (Le Livre des Morts des anciens Egyptiens, traduction complète accompagnée de notes, Par. 1882), die echter beide niet veel meer dan een algemeen denkbeeld van den inhoud kunnen geven. De vertaling door *Brugsch* in de Zeits. f. ägypt. Sprache und Alterthumsk. 1872 vg. begonnen, is onvoltooid gebleven. Die van *Seiffarth* (Theolog. Schriften des alten Aegyptens, Gotha 1855) berust op een sinds lang veroordeelde theorie omtrent de verklaring der hieroglyfen. In de Proceedings van de Soc. of bibl. Archaeology versijnt sinds eenigen tijd een nieuwe vertaling door *Le Page Renouf*, waarvan men hopen mag, dat zij spoedig afzonderlijk zal worden uitgegeven. Voor de teksteritiek van het hoogste gewicht is *Lepsius*, Aelteste Texte des Todtenbuchs nach Sarkophagen des altägypt. Reiches (Berl. 1867), en ook *W. Pleyte* heeft in zijn Etudes égyptiennes (Leid. 1866 vgg.) en in zijn Chapitres supplémentaires du Livre des Morts, 162—174 (Leid. 1882. Vol. I tekst, Vol. II vertaling en aanteekeningen) daartoe belangrijke bijdragen geleverd, gelijk ook voor de kennis der mythologie en van sommige eerdiensten. *Eug. Lefébure* gaf een goede Traduction comparée des hymnes au soleil composant le XV^e Chapitre du Rituel funéraire égyptien (Par. 1878).

Voor vertalingen van teksten van verschillenden aard zie men de bovenaangehaalde verzamelingen, maar vooral

„Records of the Past”, waarvan de eerste Serie, uitgegeven door *S. Birch*, van het 2^e deel tot het 12^e om het andere enkel egyptische teksten, de tweede Serie, uitgegeven door *A. H. Sayce*, in de 5 thans verschenen deelen, zoowel egyptische als babylonisch-assyrische teksten behelst. Voorts mogen nog genoemd worden:

F. Chabas, Le Papyrus magique Harris, publié et traduit, Chalons, 1860. — Mélanges égyptologiques, série I—III. Chal. et Par. 1862 suiv. — Le Calendrier des jours fastes et néfastes (Pap. Sallier IV), trad. complète, ald. z. j. Zie ook zijn Tijdschrift: L’Egyptologie, 1874 vgg.

G. Maspéro, Essai sur l’inscription dédicatoire du Temple d’Abydos, Par. 1867. — Hymne au Nil, publié et traduit, Par. 1868.

C. W. Goodwin, The Story of Saneha, an egypt. tale, transl. from the hieratic text, Lond. 1866.

W. Pleyte, Een lofzang aan Ptah (Evangeliespiegel) en De veldslag van Ramses den Groote tegen de Cheta (Theol. Tijds. 1869).

E. v. Bergmann, Das Buch vom durchwandlen der Ewigkeit, Wien, 1877.

Georg Ebers, Der geschnitzte Holzsarg des Hätbastru, Leipz. 1884.

Ph. Virey, Etudes sur le Papyrus Prisse. Le Livre de Kaqimna et Les Leçons de Ptah-hotep, Par. 1887.

Louis Ménard, Hermes Trismégiste, trad. compl. Par. 1866.

GODSDIENST.

Algemeene werken.

C. P. Tiele, Vergelijkende Geschiedenis der Egyptische en Mesopotamische godsdiensten, Amst. 1869—1872. 1^e Boek,

- Egypte. Verkorte fransche vertaling van *G. Collins*, Par. 1882. Volledige engelsche van 't 1^e Boek, door *James Ballingal*, Lond. 1882.
- F. Nippold*, Aegyptens Stellung in der Religions- und Culturgeschichte, Berl. 1869.
- P. le Page Renouf*, (Hibbert) Lectures on the origin and growth of Religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt, Lond. and Edinb. 1880.
- Paul Pierret*, Le Panthéon égyptien, Par. 1881. Vgl. van denzelfden: Discours d'ouverture de l'Ecole du Louvre, Par. 1883.
- J. Lieblein*, Gammelägyptisk Religion, populært fremstillet, Christian. 1883. — Egyptian Religion, Leipz. 1884.
- H. Brugsch*, Religion und Mythologie der alten Aegypter, 1^e Hälfte, Leipz. 1884. 2^e Hälfte 1888. Namenregister 1890.
- A. Wiedemann*, Die Religion der alten Aegypter, Münster, 1890.
- Plutarch, Ueber Isis und Osiris, herausgeb. van *G. Parthey*.

Bijzondere mythen en eerdiensten.

- R. Lepsius*, Ueber den ersten ägyptischen Götterkreis und seine geschichtlich-mythologische Entstehung, Berl. 1851. — Ueber die Götter der vier Elemente b. d. Aegyptern, Berl. 1856.
- W. Pleyte*, Lettres sur quelques monuments relatifs au dieu Set, Leid. 1863. — Set dans la barque du soleil. Leid. 1863.
- Ed. Meyer*, Set-Typhon, eine religionsgeschichtliche Studie, Leipz. 1875.
- H. Brugsch*, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, Gött. 1870.
- E. Naville*, Textes relatifs au mythe d'Horos dans le temple d'Edfou, Genève et Bâle, 1870.
- D. Mallet*, Le culte de Neit à Sais, Par. 1888.

- G. Parthey*, Das Orakel und die Oase des Ammon, Berl. 1862.
- F. J. Tönnies*, De Iove Ammone, Tüb. 1877.
- Ch. Nicholson*, On the diskworshippers of Memphis, in Transactt. of the R. Soc. of Literature, 2^d series, vol. IX, part 2, p. 197 ff.
- Eug. Plew*, De Sarapide, Königsb. 1868.
- H. Brugsch*, Die Adonisklage und das Linoslied, Berl. 1852.
- M. Uhlemann*, Das Todtengericht bei den alten Aegyptern, Berl. 1854.
- P. Pierret*, Le dogme de la résurrection chez les anciens Egyptiens, Paris. z. j.
- J. Duemichen*, Ueber die Tempel und Gräber im alten Aegypten, Strassb. 1872. — Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera, Leipz. 1865. — Der ägyptische Felsentempel von Abu-Simbel, Berl. 1869.
- M. de Rochemonteix*, Le Temple égyptien, Extr. de la Revue internationale de l'Enseignement, Par. 1887. — La grande Salle hypostyle de Karnak, ald. 1891.
- H. Brugsch*, Die ägyptische Gräberwelt, Leipz. 1868.

Tot aanvulling van deze bibliografische opgaven raadplege men de met groote kennis van zaken en juist oordeel geschreven Bulletins critiques de l'Egypte ancienne van *G. Maspéro* in de Revue de l'Hist. des Religions, 1880 en volgende jaren. Het in de eerste plaats aangehaalde werk van schrijver dezes is door het tegenwoordige niet geheel vervangen, daar het veel uitvoeriger is, maar moet daarmee steeds worden vergeleken, om te kunnen nagaan waar het door de latere ontdekkingen aanvulling en verbetering behoeft. *Nippold's* verhandeling is slechts een kort, populair overzicht. Van de Hibbert-Lectures van *Le Page Renouf*, die veel schoons en leerzaams bevatten, kan men met *H. Lincke* zeggen, dat ze te subjectief en te weinig samenvattend zijn.

Lieblein's Egyptian Religion geeft daarvan een goede critiek. Dezelfde auteur heeft in het grootere van hem aangehaalde werk een populaire voorstelling van den egyptischen godsdienst gegeven, die de aandacht verdient van allen die de Noorsche taal machtig zijn. *Paul Pierret* is een gunstig bekend egyptoloog en zijn, wat al te vluchtige, schets van het egyptische pantheon verdient zeker vertrouwen, wat de bijzonderheden aangaat, maar berust op de ongegronde hypotheze van een oorspronkelijk monotheïsme, waarvan het polytheïsme een verbastering zou zijn. In het veel uitgebreider en degelijker werk van *Brugsch* is het onderwerp behandeld naar een verouderde en sinds lang geoordeelde methode van godsdienstwetenschap, maar de groote rijkdom van feiten die het bevat en de omvangrijke geleerdheid waarover de auteur beschikt, maken het onontbeerlijk voor elk die zich met deze studiën bezighoudt. *Alf. Wiedemann* daarentegen verzet zich terecht tegen de poging van de meeste schrijvers, om aan de Egyptenaars een samenhangend stelsel van godsdienst toe te schrijven, dat zij nooit bezeten hebben. Hij gaat uit van de meening, dat alle egyptische goden plaatselijke godheden zijn, maar van de gedeeltelijke waarheid, die in deze opvatting ligt, maakt hij geen gebruik, om den aard der goden uit de natuur van de plaatsen hunner vereering te bepalen. Voor de rechte kennis der egyptische mythologie heeft zijn boek weinig waarde. Het werk van *Ollivier Beauregard*, *Les divinités égyptiennes*, (Paris, 1866) laat zoowel wat de feiten als wat de methode betreft alles te wenschen over.

Over de verschillende monografieën kunnen wij hier niet in bijzonderheden treden. Slechts enkele der voornaamste zijn genoemd. Alleen moet bijzonder de aandacht gevestigd worden op de uitmuntende studie van *D. Mallet*, die een model is in haar soort, en op die van *Brugsch* en *Naville*, die voor de verklaring der Horosmythen kostelijke bijdragen leveren. Op het stuk der gewijde bouwkunst is *Johannes*

Duemichen een man van groot gezag, wat zoowel aan zijn boven aangehaald grooter werk als aan de hier genoemde kleinere studiën een bijzondere waarde geeft. Helderheid en juistheid zijn de kenmerken der beide verhandelingen van den vroeggestorven *de Rochemonteix*. De afbeeldingen en beschrijvingen der egyptische tempels en graven in de reeds genoemde *Histoire de l'Art* van *Perrot* en *Chippiez* zijn, zooals men van hen gewoon is, voortreffelijk.

De Egyptische godsdienst in betrekking tot die der naburige volken.

Meermalen heeft men getracht den oorsprong van verschillende godsdiensten, mythen en religieuze gebruiken in den Egyptischen godsdienst te zoeken, zonder dat het gelukte iets meer te doen dan het vormen van meer of min gelukkige hypothesen, die echter geen van alle algemeene instemming, of althans de goedkeuring van de voornaamste autoriteiten konden verwerven. Zoo heeft *E. Röh*, *Geschichte unserer abendländischen Philosophie*, Dl. I, de egyptische en zoroastrische geloofsleer als bron van al onze speculatieve ideeën voorgesteld, maar in weerwil van al zijn geleerdheid is hem het bewijs niet gelukt. Nog verwerpelijker is de methode van *J. Braun* in zijn *Naturgeschichte der Sage, Rückführung aller relig. Ideen u. s. w. auf ihren gemeinsamen Stammbaum* (2 dln. Münch. 1864), waarvan de titel voor zichzelf spreekt.

Over de wederzijdsche betrekkingen tusschen Egypte en Israël is natuurlijk het meest geschreven. Wij vermelden alleen :

W. Pleyte, *La religion des Pré-Israélites, Recherches sur le dieu Set*, Utr. 1862.

W. G. Brill, *Israël en Egypte*, Utr. 1857.

Uhlemann, Israeliten und Hyksos in Aegypten, Leipz. 1856.
F. J. Lauth, Mozes der Ebräer, nach ägyptischen Papyrusurkunden, Münch. 1868.

A. Eisenlohr, Der grosse Papyrus Harris, ein Zeugniß für die mosaische Religionsstiftung enthaltend, Leipz. 1872.

G. Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's, I (niet meer verschenen), Leipz. 1868.

Geo. Rawlinson, Egypt and Babylon from Scripture and profane Sources, Lond. z. j.

G. Maspero, La liste de Sheshonq à Karnak, Lond. z. j.

Jonas Dahl, Er Jehovadyrkelsen af aegyptisk Oprindelse? Kristian. 1881.

Het werk van *Ebers*, ofschoon thans voor een deel verouderd, en al bevat het hypothezen die de auteur zelf niet meer zou verdedigen, verdient nog steeds geraadpleegd te worden. Ook *Pleyte* heeft zijn vergelijking van den dienst van Set met dien van Jahve reeds lang opgegeven. *Lauth's* gissing is zeer onwaarschijnlijk en ook die van *Eisenlohr*, al schijnt zij aanbevelenswaardiger, is verre van bewezen. *G. Rawlinson* behandelt op populaire wijs al de plaatsen in 't O. T. die op Egypte betrekking hebben, naar de volgorde der boeken in de gewone vertaling en zonder eenige critiek. *Maspero* neemt de veelbesproken lijst van plaatsen in Palestina, door Šešonq veroverd, een lijst het laatst door *Blau* en *Brugsch* grondig bestudeerd, opnieuw in behandeling. *J. Dahl* bestrijdt de meening dat het Jahvisme van egyptischen oorsprong zou zijn.

Alf. Wiedemann handelt over „Die ältesten Beziehungen zwischen Aegypten und Griechenland,” die hij niet vroeger dan de 26^e dynastie wil plaatsen.

Over 't geen uit den egyptischen godsdienst in den oud-christelijken is overgegaan zie men onder anderen *S. Sharpe*, Egyptian Mythology and Egyptian Christianity

(Lond. 1863), dat met groote voorzichtigheid moet gebruikt worden, en *L. Conrady*, Die ägyptische Göttersage in der christl. Legende (Wiesb. 1882), dat volkomen te vertrouwen is.

TWEEDE BOEK.

ALGEMEENE WERKEN OVER DE SEMIETEN.

- E. Renan*, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, 1^{re} partie, 2^{de} Ed. Par. 1858. — Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme, Par. 1859. — La part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation, 5^{me} Ed. Par. 1867. — Vgl. *F. Max Müller*, Chips from a German Workshop, vol. I.
- R. F. Grau*, Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft, Stuttg. 1864.
- Fried. Müller*, Indogermanisch und Semitisch, Ween. 1870. — Vgl. zijn Allg. Ethnographie, p. 437 vgg.
- D. Chwolsohn*, Die semitischen Völker. Versuch einer Charakteristik, Berl. 1872.
- J. G. Müller*, Die Semiten in ihrem Verhältniss zu Chaminen und Japhetiten, Baz. 1872.
- E. Schrader*, Die Abstammung der Chaldäer und die Ursitze der Semiten in Zs. der d. Morgenl. Gesellsch. XXVII, 1873, p. 397 vgg.
- M. J. de Goeje*, Het vaderland der Semietische volken. Rectorale Redevoering in Jaarb. der Rijks-Universiteit te Leiden, 1881—82.
- F. Hommel*, Die Semiten und ihre Bedeutung für die Kulturgeschichte, Leipz. 1881. — Die semitischen Völker

und Sprachen. Versuch einer Encyclopädie der semitischen Sprach- und Altertumswissenschaft. I Bd. I. Die vorsemitischen Kulturen in Aegypten und Babylonien. Leipz. 1883. Niet verder verschenen.

J. Halévy, *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, Par. 1883.

Bovengenoemde werken bevatten min of meer uitvoerige studiën ter karakterizeering der zoogenaamd semietische volkenfamilie, bijzonder haar taal en godsdienst. *Renan's* hypotheze van een oorspronkelijke neiging tot monotheïsme der Semieten zal thans waarschijnlijk door geen bevoegde meer worden aangenomen. Ik heb haar reeds bestreden in „de Gids,” febr. 1862. *Grau* staat geheel op een verouderd supranaturalistisch standpunt. Hoe vernuftig de oplossingen van het vraagstuk door *Chwolsohn* en *J. G. Müller* ook zijn mogen, zij hebben terecht weinig instemming gevonden. *Hommel* en *Halévy*, ofschoon zij, wat het akkadisch of sumerisch probleem betreft, lijnrecht tegenover elkander staan, zijn altijd leerzaam en beschikken over een grooten rijkdom van kennis, maar hun dikwijls zeer paradoxale stellingen en combinaties zijn niet zelden meer verrassend dan overtuigend. De gissingen van *Schrader* en *de Goeje* over het stamland der Semieten hebben een hoogen graad van waarschijnlijkheid en verdienen althans ernstige overweging.

BABEL—ASSUR.

TIJDSCHRIFTEN EN VERZAMELINGEN.

Zeitschrift für Keilschriftforschung, von *Hommel* und *Bezold*,

I—II. Leipz. 1884 vg., vervangen door:

Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete, von *C. Bezold*. Leipz. 1886 vgg. Berlin 1892 vg.

Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale, par *J. Oppert, E. Ledrain* et *L. Heuzey*, Par. 1884 vgg.

The Babylonian and Oriental Record, bij *Terrien de Lacouperie*, Lond. 1886. vgg.

Beiträge zur Assyriologie und vergleich. semitischen Sprachwissenschaft, von *Fried. Delitzsch* und *Paul Haupt*, Leipz. 1889 vgg.

J. Halévy, Recherches Bibliques. Thans vervangen door zijne Revue Sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne, Recueil trimestriel. Par. 1893.

Johns Hopkins' University Circulars.

V. Revillout, Mélanges assyro-babyloniennes, 1889 vgg.

Behalve in deze tijdschriften, organen van verschillende richtingen en scholen der Assyriologie, en die onmisbaar zijn om op de hoogte der nieuwste ontdekkingen te blijven, vindt men ook artikelen, die de babylonisch-assyrische oudheid en godsdienst betreffen in de grootere orientalistische en zelfs algemeene tijdschriften van Europa en Amerika, zooals het Journal Asiatique, het Journal des Savants, het Journal of the R. Asiatic Society, Hebraica, het Journal of the American Oriental Society, de Revue de l'Histoire des Religions, de Handelingen der verschillende Internationale Congressen van Orientalisten en een menigte andere, doch vooral in de Transactions en de Proceedings of the Society of biblical Archaeology en de Mittheilungen aus den Orientalistischen Sammlungen der K. Museen zu Berlin. De Zeitschrift für Assyriologie geeft evenals haar voorgangster, de Zeitschrift für Keilschriftforschung een zoo goed als volledige bibliografie. Die van *Kaulen*, in zijn later aan te halen werk, ook zeer volledig en chronologisch, loopt tot 1882 en sluit dus bijna bij eerstgenoemde aan.

HET SUMERISCH-AKKADISCHE VRAAGSTUK.

F. Lenormant, Etudes accadiennes, 3 vol. Par. 1873—1882.
— Lettres assyriologiques, 2^{me} série, Par. 1872. — La Magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes, Par. 1874; Chaldaean Magic, its origin and development, Lond. 1877. — Etudes sur quelques parties des syllabaires cunéiformes, Par. 1876. La langue primitive de la Chaldée et les idiomes touraniens, Par. 1874.

J. Halévy, Observations critiques sur les prétendus Touraniens de la Babylonie, Journ. Asiat. juin 1874. — La nouvelle évolution de l'Accadisme, Par. 1876 en 1878. — Aperçu grammatical de l'allophonie assyro-babylonienne, Leid. 1884.

J. Oppert, Sumérien ou rien. Journ. Asiat. 1875, p. 442—508.
— Etudes sumériennes, Par. 1876.

E. Schrader, Ist das Akkadische der Keilschrifttexte eine Sprache oder eine Schrift? in ZS. der d. morgenländ. Gesellsch. XXIX, I, 1875. — Zur Frage nach den Ursprungen der altbabylonischen Cultur, K. Preuss. Akad. d. Wissensch. Berl. 1884. — Daartegen *J. Halévy* in Revue Critique, 14 en 21 Juli 1884.

Stanilas Guyard, La question Suméro-accadienne, in Revue de l'Hist. des relig. t. V, 1882, p. 253.

Paul Haupt, Die sumerischen Familiengesetze, Leipz. 1879. — Akkadische und sumerische Keilschrifttexte, I—IV, Leipz. 1881 vgg. — Die Akkadische Sprache, m. Anhang von *O. Donner*, Ueber die Verwandtschaft des Sumerisch-akkadischen mit den Ural-altaischen Sprachen, Berl. 1883. — The Babylonian Woman's Language, in Amer. Journ. of Philology, Vol. V., n°. 1.

H. Winckler, Sumer und Akkad, in Mitteil. d. akadem.-orientalischen Vereins, Berl. 1887.

C. F. *Lehmann*, Die Existenz der sumerischen Sprache, in Šamaššumukīn, (zie onder!) p. 57—173.

Bovenstaande opgaaf bevat alleen de werken, die zich uitsluitend met het Sumerische vraagstuk of met de taal der oude bewoners van Babylonië bezighouden. Ook in de andere assyriologische werken, vooral de geschiedkundige, wordt daarover nu en dan opzettelijk gehandeld. Zie ook *Delitzsch*, Grammatik, p. 61—71, *Hommel* in verscheidene zijner werken, vooral: Die Semitischen Völker und Sprachen, I, p. 266—326 en Geschichte, p. 237 vgg., *Tiele*, Geschichte, p. 59 vgg. Tegenover *Halévy*, *Guyard*, thans ook *Delitzsch*, *Pognon* en *Teloni* zijn al de andere Assyriologen, hoe ook hun meeningen over den naam en het karakter der oude taal uiteenloopen, eenstemmig van oordeel dat zij een niet-semietische en niet kunstmatige is.

SPIJKERSCHRIFT.

- J. Menant*, Les noms propres assyriens, Par. 1861. — Les écritures cunéiformes, Par. 1864. — Le syllabaire assyrien, Par. 1869—1873.
- P. Glaize*, Les inscriptions cunéiformes et les travaux de M. Oppert, Metz et Par. 1867.
- E. Schrader*, Die Basis der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilschrifttexten, in ZS. der d. morgenl. Gesellsch. XXIII, III, 1869.
- Fried. Delitzsch*, Assyrische Lesestücke, 3 Aufl. Leipz. 1885.
- E. de Chossat*, Classification des caractères cunéiformes babyloniens et ninévites, Par. z. j.
- A. Amiaud* et *L. Méchineau*, Tableau comparé des Ecritures babylonienne et assyrienne, archaïques et modernes, Par. 1887.

R. E. Brinnow, A classified List of all cuneiform ideographs, Leid. 1889.

Nevens deze werken over het Spijkerschrift, die slechts de belangrijkste over dit onderwerp zijn, en waarvan de verhandeling van *Schrader* vooral aanbeveling verdient en de lijsten van *Delitzsch* en *Brinnow* onschatbare diensten hebben bewezen, kunnen ook de vroeger aangehaalde algemeene werken van *de Rosny* en *Berger* worden geraadpleegd. Men zie ook de spraakkunsten.

TAAL- EN LETTERKUNDE.

Spraakkunsten van *Oppert* (1860, 2^e dr. 1867), *Menant* (1868), *Sayce* (Comparative 1872. Assyrian 1875), *G. Bertin* (Abridged Grammars of the languages of the cuneiform inscriptions, 1888, oppervlakkig en naar twijfelachtige methode), *Fried. Delitzsch*, (Assyr. Grammatik, Berl. 1889, die de vroegere in bruikbaarheid en wetenschappelijke waarde overtreft). Prolegomena van *Bezold* (Weenen, 1887) en van *Haupt* (Journ. Amer. Orient. Society vol. XIII, 1887).

Een volledig woordenboek van 't Assyrisch bestaat nog niet. *E. Norris*, Assyrian Dictionary, I—III, 1868—1872 geeft slechts de werkwoorden en is bovendien geheel verouderd. *Delitzsch*, Assyrisches Wörterbuch heeft het sedert 1887 nog slechts tot drie afleveringen en niet verder dan 8 gebracht. Een korter en volledig woordenboek is door den schrijver beloofd. De glossariën achter uitgegeven teksten of chrestomathieën moeten tot nog toe in de leemten voorzien. Het uitgebreidste is dat van *J. N. Strassmaier*, Alphabet. Verzeichniss der assyrischen und akkadischen Wörter im II^{en} Bande der Cuneif. Inscriptions of W. A. (Leipz. 1882), dat echter alleen de woorden door tal van plaatsen

opheldert, maar, behalve in 't begin, de beteekenis in het Duitsch niet aangeeft. *Stan. Guyard*, Notes de Lexicographie assyrienne (Par. 1883) bevatten kostelijke bijdragen tot de kennis van 't Assyrisch. Andere hulpmiddelen zijn:

A. H. Sayce, Lectures on the Assyrian Language and Syllabary, Lond. 1877.

G. Evans, An Essay on Assyriology, Lond. en Edinb. 1883.

K. L. Tallqvist, Die Sprache der Contracte Nabuna'id's, mit Berücksichtigung der Contr. Nebukadnezar's und Cyrus', Helsingf. 1890.

Th. G. Pinches, Texts in the Babylonian Wedgewriting, Lond. 1882.

Bruto Teloni, Crestomazia assira con paradigmi grammaticali, Roma, Firenze, Torino 1887 (Società asiat. italiana).

Abel und Winckler, Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen, Berl. 1890. — *Winckler*, Altbabylonische Keilschrifttexte, z. Gebr. bei Vorles., lithograph. von Eug. Bohden, Leipz. 1892.

A. Delattre, Les Inscriptions historiques de Nineve et de Babylone, Gand, 1879.

A. H. Sayce, Babylonian Literature, Lond. z. j.

C. Bezold, Kurzgefasst. Ueberblick über die babylon.-assyrl. Literatur, Leipz. 1886. — Catalogue of the cuneiform Tablets of the Kouyunjik Collection of the Brit. Museum, Vol. I, Lond. 1889. — Die Fortschritte der Keilschriftforschung in neuerer Zeit, Hamb. 1889 (Virchow u. Holtzendorff).

B. Teloni, Libri, Documenti e Biblioteche nell' antica Mesopotamia, Fir. 1890.

Bezold's overzicht geeft onder bescheiden titel een hoogst nauwkeurige, bijkans volledige, opsomming van de geheele

rijke babylonisch-assyrische literatuur, die reeds toegankelijk is; een onwaardeerbaar boek om na te slaan. Het werkje van Sayce is aantrekkelijk van vorm, maar men zij op zijn hoede tegenover de vernuftige, doch hoogst onzekere gissingen, waarin deze geleerde behagen schept. Tegen eene daarvan, het bestaan van openbare bibliotheken in Assyrië, is de verhandeling van Teloni gericht.

 UITGEGEVEN TEKSTEN.

De groote uitgaven van teksten zonder transscriptie of vertaling zijn alleen voor Assyriologen toegankelijk. Daartoe behooren in de eerste plaats de vijf deelen door *Sir H. Rawlinson*, achtereenvolgens met *Norris*, *Smith* en *Pinches* uitgegeven, de vrij onnauwkeurige bloemlezing van *Lenormant*, *Haupt's* keurige uitgaaf van de Zontvloedsage, de Miscellaneous Texts van *S. Alden Smith*, die zeer de sporen van overhaasting dragen, de voortreffelijke Babylonische Texte van *J. N. Strassmaier* en *B. T. A. Evetts*, die honderden documenten uit den tijd van Nebukadrezar, Avil-Maruduk, Nergalšarusur, Labašimaruduk, Cyrus, Kambyzes en Darius in het licht gaven, *R. F. Harper's* Assyrische en Babylonische brieven, *Heuzey's* uitgave van de door *de Sarzec* ontdekte monumenten en *Hilprecht's* uitgave van de teksten door de amerikaansche expeditie van Philadelphia te Sippar gevonden, beide modellen in hun soort, en verscheidene van minder belang. Ook moeten daartoe gerekend worden de uitgaaf der te El-Amarna gevonden brieven, van die te Berlijn en Bulak door *Winckler* en *Abel*, van die in 't Britsch Museum door *Bexold* en *Budge*, maar bij de laatste is een omstandige inhoudsopgave gevoegd en bovendien heeft *Bexold* ze in zijn „Oriental Diplomacy” (Lond. 1893) getransscribeerd en heeft *Halévy* in het Journ. Asia-

tique van 1890, 1891 en 1892 een volledige transcriptie en vertaling van alle beproefd, die boven de vertaling van *Sayce* in de „Records of the Past” de voorkeur verdient. Vertalingen van enkele brieven, o. a. door *Zimmern* en *Delattre* zijn in tijdschriften verspreid. Deel I, III, V, VII, IX en XI van de genoemde verzameling en de zes verschenen deelen der nieuwe serie bevatten vertalingen van een groot aantal teksten, vertalingen zeer ongelijk in waarde en nauwkeurigheid en die vooral wat de oudste deelen betreft met groote behoedzaamheid moeten gebruikt worden. Wij laten thans een lijst volgen van de voornaamste tot nog toe uitgegeven:

TEKSTEN MET VERTALINGEN OF VERTAALDE TEKSTEN

a. Historische.

- Eberhard Schrader*, in Verbindung mit *L. Abel*, *C. Bezold*, *P. Jensen*, *F. E. Peiser*, *H. Winckler*, Keilinschriftliche Bibliothek, Sammlung von assyr. u. babylon. Texten in Umschrift und Uebersetzung, III Bde. Berl. 1889—1892.
- I. M. Price*, Introduction into the Inscriptions discovered by Mons. E. de Sarzec, Munich 1887.
- J. Menant*, Inscription de Hammourabi, roi de Babylone, Par. 1863.
- E. Schrader*, Die Keilinschriften am Eingange der Quellgrotte des Sebeh-Su, (K. Acad. d. Wiss.) Berlin 1885.
- W. Lotz*, Die Inschriften Tiglatpilesar's I. Transscr. Uebersetz. Kommentar, Leipz. 1882.
- S. A. Strong*, Four Cuneiform Texts, J. R. A. S. 1892, p. 337 ff. Teksten uit den tijd van Ašurbelkala, Maruduk-balatsu-ikbi en Nabû-šum-iškun.
- H. V. Hilprecht*, Freibrief Nebukadnezar's I. Leipz. 1883.
- H. Lhotzky*, Die Annalen Asurnazirpal's, Münch. 1885.
- V. Scheil*, Inscription archaïque de Šamši-Ramman IV, transcr. trad. commenté. Par. 1889.

- P. Rost*, Die Keilschrifttexte Tiglatpilesar's III. Bd. I. Einl. Transscr. Uebers. u. s. w. Bd. II. Autographirte Texte, Leipz. 1893.
- Oppert et Menant*, Les Fastes de Sargon (grande inscription des salles du palais de Khorsabad) Par. 1862.
- J. Menant*, Inscriptions des revers de plaques du palais de Khorsabad, Par. 1865.
- D. G. Lyon*, Keilschrifttexte Sargon's, herausgeb. umschrieb., übers. u. erklärt, Leipz. 1883.
- E. Schrader*, Die Sargonstele des Berliner Museums, Berl. 1882.
- H. Winckler*, Die Keilschrifttexte Sargon's. Bd. I. Einl. Umschr. Uebers. Wörterverzeichnis. Bd. II. Texte autographirt von Abel. Leipz. 1889. Vgl. *Dissertatio Inauguralis*, Berl. 1886.
- G. Smith*, History of Sennacherib, transl. from the cuneif. inscriptions. Ed. by *Sayce*, Lond. and Edinb. 1878.
- R. Hörning*, Das sechsseitige Prisma des Sanherib, übers. und umchr. Leipz. 1878.
- H. Pognon*, L'Inscription de Bavian (Biblioth. de l'École des hautes Etudes) Par. 1879/80.
- B. Meissner* und *P. Rost*, Die Bauinschriften Sanherib's Leipz. 1893.
- E. A. Budge*, The History of Esarhaddon, Lond. 1880.
- E. Schrader*, Inschrift Asarhaddon's K. v. Ass. gefunden zu Sendschirli, autograph. von L. Abel. (Mitteil. der Oriental. Sammlungen der K. Museen zu Berlin XI), Berl. 1893.
- S. A. Strong*, On an unpublished Cylinder of Esarhaddon, „Hebraica” 1892, p. 110 ff. Vgl. *G. A. Barton* in „Proceedings of the Amer. Oriental Soc.” 1891.
- G. Smith*, History of Assurbanipal, Lond. 1871.
- S. Alden Smith*, Die Keilschrifttexte Asurbanipal's, Transscr. Uebers. Komment. u. Glossar, Leipz. 1887—1889.
- F. Hommel*, Zwei Jagdinschriften Asurbanipal's, Leip. 1879.

- S. A. Strong*, Two Edicts of Ašurbanipal, J. R. As. Soc. 1889.
- C. F. Lehmann*, Šamašsumukîn, K. v. Babylonien. Inschriftl. Material über d. Beginn seiner Regierung. Leipz. 1892. Vgl. Dissertatio inaugur. Monach. 1886.
- Joh. Flemming*, Die grosse Steinplatteninschrift Nebukadnezar's II. Götting. 1883.
- H. Pognon*, Les inscriptions babyloniennes de Wadi Brissa, Par. 1887. Vgl. *Hilprecht*, in ZS. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben, Hft. IX, 1889, p. 491 ff.
- J. F. X. O'Connor*, Cuneif. Text of a Cylinder of Nebuchadnezzar, Woodstock College (America) 1885.
- B. Teloni*, Un' Iscrizione di Neriglissar, transcr., tradotta e commentata. Roma 1889.

b. Rechtswesen.

- Oppert et Menant*, Documents juridiques de l'Assyrie et de la Chaldée, Par. 1877.
- F. E. Peiser*, Keilschriftl. Acten-Stücke aus babylon. Städten, Berl. 1889. — Jurisprudentiae babylonicae quae supersunt, Cöthen, 1890. — Babylonische Verträge des Britischen Museums, nebst einem jurist. Excurs v. *J. Köhler*, Berl. 1890. — *J. Köhler*, und *E. Peiser*, Aus dem babylonischen Rechtsleben, I, Leipz. 1890. II, 1891.
- A. Boissier*, Recherches sur quelques contrats babyloniens, Par. 1890.
- Tallqvist*, Babylonische Schenkungsbriefe, Helsingf. 1891.
- B. Meissner*, Beiträge zum altbabylon. Privatrecht, Leipz. 1893.

c. Eigenlijk Religieuze.

- E. Schrader*, Die Höllenfahrt der Istar, nebst Proben assyrischer Lyrik, Giessen, 1874. Zie onder *Alf. Jeremias*.

- P. Haupt*, Der babylonische Sintflutbericht, transscr. u. übers. in *Schrader's* Keilinschr. u. d. A. T. ².
J. Halévy, Documents religieux de l'Assyrie et de la Babylonie, texte, transcription en caractères hébraïques, traduction, commentaire. Par. 1882.
H. Zimmern, Babylonische Busspsalmen, umschr. übers. u. erklärt, Leipz. 1885.
Alf. Jeremias, Die Höllenfahrt der Ištar, Leipz. 1886. — Izdubar-Nimrod. Eine altbabylonische Heldensage, Leipz. 1891 (korte samenvatting van den inhoud van het Epos).
Joh. Jeremias, Die Cultustafel von Sippar, Leipz. 1889.

De boven aangehaalde historische en juridische teksten bevatten belangrijke bijdragen tot de kennis van den babylonisch-assyrischen godsdienst, omdat zij voor 't grootste deel aanroepingen aan de godheid en lofprijzingen van verschillende goden bevatten, of, wat de tweede soort betreft, onder hun bescherming gesteld worden. Zijn de afzonderlijke uitgaven van vertaalde godsdienstige teksten niet talrijk, men vindt er verscheidene vertaald in eenige van de na te noemen werken, die over den godsdienst handelen, zooals *Smith-Sayce*, Chaldaean Genesis, *Jensen's* Kosmologie en andere.

WERKEN OVER OUDHEDEN EN KUNST.

Behalve de groote plaatwerken van *Botta* en *Place*, *Layard*, en andere, de schoone reproductie der bas-reliefs van de poorten van Balawat en der oudheden door *de Sarzec* te Tello gevonden, komen vooral hier in aanmerking:

- Sir Austin Layard*, Nineveh and its remains, Lond. 1848.
 Discoveries among the ruins of Nineveh and Babylon, Lond. 1853. — Vgl. *L. F. Janssen*, Over de ontdekkingen van Nineveh, Utr. 1850.

- F. Finzi*, Ricerche per lo studio dell' antichità assira, Torin. 1872.
- G. Smith*, Assyrian Discoveries, an account of explorations in 1873—74. Lond. 1875.
- F. Kaulen*, Assyrien und Babylonien, Freib. i. Br. 1882.
- E. Ledrain*, Les antiquités chaldéennes du Louvre, Par. 1882.
- J. Menant*, Nineve et Babylone (107 gravures) Par. 1887.
- G. Perrot* et *C. Chipiez*, Histoire de l'Art dans l'antiquité, t. II. La Chaldée. l'Assyrie. Par. 1882.
- Joach. Menant*, Notice sur quelques cylindres orientaux, Par. 1878. — Sur quelques empreintes de cylindres du dernier empire de Chaldée, Par. 1879. — Empreintes de cachets assyro-chaldéens, Par. 1882. — Les pierres gravées de la Haute Asie, 1^{re} partie, Chaldée, Par. 1884. — Collection de Clercq. Catalogue méthodique et raisonné, publ. par M. de Clercq avec la collaboration de M. J. Menant, Paris 1885.

Layard's bekende geschriften hebben, als getrouw verhaal zijner gewichtige ontdekkingen, blijvende waarde. Zoo ook dat van *George Smith*. *Kaulen's* boek is een vlijtige compilatie, van behoudend katholiek standpunt geschreven en zonder eenige critiek, maar nauwkeurig. *Perrot* en *Chipiez* maken wel de kunstgeschiedenis tot hun hoofddoel, maar brengen haar met geschiedenis, oudheidkunde en godsdienst in verband; hun pogingen om den vermoedelijken vorm der oude tempels uit dien der ruïnen en andere gegevens op te maken, verdienen zeer de aandacht. Hoogstbelangrijk is de verzameling de Clercq, meest cylinders waarop godsdienstige, althans mythologische onderwerpen zijn afgebeeld.

WERKEN OVER ASTRONOMIE EN GEOGRAFIE.

Ed. Frhr. von Haerdtl, Astronomische Beiträge zur assyrischen Chronologie, Wien, 1884.

J. Oppert, Die astronomischen Angaben der assyrischen Keilschrift (Kais. Akad. d. Wissensch.) Wien, 1885 April.

G. Bilfinger, Die astronomische Doppelstunde, Stuttg. 1888.

J. N. Strassmaier und *J. Epping*, Astronomisches aus Babylon, oder das Wissen der Chaldäer über den gestirnten Himmel, Freib. i. B. 1889.

J. Oppert, Un annuaire astronomique babylonien, Traduit en partie en Grec par Ptolémée, Par. 1890.

E. Mahler, Der Kalender der Babylonier (Kais. Akad. Wien) I und II, März u. Nov. 1892.

Fried. Delitzsch, Wo lag das Paradies? Leipz. 1881.

A. Delattre, Esquisse de Géographie assyrienne, Brux. 1883.

— L'Asie occidentale dans les inscriptions assyriennes (Rev. d. questions scientifiques, Octobre) 1884. — Encore un mot sur la géographie assyrienne (ibid. Avril) 1888.

L. A. Oberziner, Divisione politica e militare dell' antica Assiria. Trento 1884.

E. Schrader, Zur Geographie des assyrischen Reichs (Sitzungber. der K. Akad.) Berlin, 1890.

Onder de bovengenoemde verdient vooral de aandacht wat de Weener astronoom *Mahler* over de astronomische opteekeningen der Babyloniërs, evenals over die der Egyptenaars schreef, waarvan hij de uitkomsten in de aangehaalde en andere kleine opstellen in de werken der Keiz. Akademie van Weenen heeft openbaar gemaakt. *Delitzsch* geeft als aanteekeningen op een redevoering over de vrij onbelangrijke vraag, waar men oudtijds het paradijs plaatste, een schat van bijzonderheden over de babylonische geografie, die

zijn werkje nog lang tot een nuttige vraagbaak zullen maken. Ook *Delattre's* studiën, al kan men zich niet altijd met zijn slotsommen vereenigen, verdienen de aandacht, vooral ook die van *Schrader*.

ALGEMEEN-HISTORISCHE WERKEN.

- J. Kruger*, Geschichte der Assyrer und Iranier, vom 13ten bis zum 5ten Jahrh. v. C., Frankf. 1856.
- H. C. Rawlinson*, Outlines of assyrian history, from the inscriptions of Nineveh, Lond. 1852.
- J. Oppert*, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments, Versaill. 1865.
- W. Wattenbach*, Nineve und Babylon, Heidelb. 1868.
- J. Menant*, Annales des rois d'Assyrie, Par. 1874. — Annales des rois de Babylone, Par. 1875.
- Geo. Smith*, Assyria from the earliest times to the fall of Nineveh, Lond. 1875. — The history of Babylonia, ed. by Sayce, Lond. z. j.
- E. Schrader*, Keilinschriften und Geschichtsforschung, Giessen 1878.
- F. Mürdter*, Kurzgef. Geschichte Babyloniens und Assyriens, Stuttg. 1882.
- 2^e Aufl. revidirt u. grösstenteils neu bearbeitet von *Fried. Delitsch*, Calw en Stuttg. 1891.
- Fritz Hommel*, Geschichte Babyloniens und Assyriens, mit Abbild. u. Karten (Onckensche Sammlung), Berl. 1885.
- Gius. Brunengo*, L' Impero di Babilonia e di Nineve, secondo i monumenti cuneiformi comparati colla Biblia, 2 vol. Prato 1885. — Appendice. La Cronologia biblico-assira, ibid. 1886.
- C. P. Tiele*, Babylonisch-assyrische Geschichte, 2 Tle. Gotha 1886—8.
- Hugo Winckler*, Geschichte Babyloniens und Assyriens, Leipz. 1892.

- Hugo Winckler*, Untersuchungen zur alt-orientalischen Geschichte, *ibid.* 1889.
- — Altorientalische Forschungen, I. Leipz. 1893.
- Z. A. Ragozin*, Chaldaea, Lond. and N.Y. 1887. — Assyria, *ibid.* 1888.
- E. Schrader*, Zur Kritik der chronolog. Angaben des Alexander Polyhistor u. des Abydenus (K. Sächs. Gesells. d. Wissensch.) Leipz. 1880. — Die keilinschriftliche Babylonische Königsliste (K. Preuss. Akad.) Berl. 1887.
- L. Heuxey*, Le roi Dounghi à Tello d'après les découvertes de M. de Sarzec, Par. 1886.
- A. Delattre*, Les Chaldéens jusqu' à la formation de l'empire de Nabuchodonosor, Par. 1877. 2^e éd. augment. Louv. 1889. Vgl. *H. Winckler*, Untersuchungen (z. boven) en Plagiat? Leipz. 1889.
- Gius. Massaroli*, Phul e Tuklatpalasar II, Salmanassar V e Sargon, Roma 1882.
- P. Haupt*, The battle of Halûlê, Andover Rev. 1886, p. 542 ff. — Wâteh-Ben-Hazael, Prince of the Kedarenes, Hebraica Vol. I. n^o. 4.
- W. Robertson Smith*, Ctesias and the Semiramis Legend, Engl. Histor. Review, Apr. 1887.
- Vict. Floigl*, Cyrus und Herodot, Leipz. 1881.
- A. Delattre*, Cyrus dans les monuments assyriens, 1890?
- R. Schubert*, Herodots Darstellung der Cyrussage. Bresl. 1890.
- G. Brunengo*, Il Nabucodonosor di Giuditta. Disquisizione biblico-assira, Roma 1888.
- J. Oppert*, Mémoire sur les rapports de l'Egypte et de l'Assyrie dans l'Antiquité, Par. 1869.
- H. Zimmern*, Die Assyriologie als Hilfswissenschaft für d. Studium des A. T. u. des klassischen Altertums, Königsb. 1889.
- E. Bonnet*, Les Découvertes assyriennes et le livre de la Génèse Par. 1884.

D. G. Lyon, Assyriology and the Old Testament, Unitarian Rev. Dec. 1887, p. 593 ff.

De reeds genoemde algemeene geschiedwerken van *Lenormant* en *Maspero* behandelen natuurlijk ook de babylonisch-assyrische geschiedenis, doch zijn op vele punten verouderd. *Duncker* is bij 't gebruiken der bronnen voor dit gedeelte zijner *Geschichte des Alterthums* minder critisch dan gewoonlijk. *Ed. Meyer* kan met vertrouwen geraadpleegd worden. Van *Vald. Schmidt* geldt ook hier wat van 't egyptologisch deel van zijn werk gezegd werd. Het boek van *Kruger* is volkomen onbetrouwbaar. De schetsen van *Rawlinson* en *Geo. Smith* zijn overbodig geworden door de tweede uitgave van *Mürdter's* *Compendium*, dat eigenlijk het werk van *Fried. Delitzsch* is. *Oppert* en *Menant* gaven eigenlijk chronologisch gerangschikte vertalingen van historische inscripties, die, hoe onnauwkeurig en onvolledig ook, zooals bij den toenmaligen stand der wetenschap wel niet anders mogelijk was, toch haar nut hadden, maar thans door de boven aangehaalde Keilinschriftliche Bibliothek van *Schrader* alle beteekenis verloren hebben. Tegen de onnauwkeurige methode der toenmalige Assyriologen kwam in 1876 *A. von Gutschmid* op in zijn „*Neue Beiträge zur Geschichte des alten Orients*” en richtte zijn aanval tegen den minst schuldigen van allen, *Eb. Schrader*, die hem in het bovengenoemde werk op verreweg de meeste punten zegevierend weerlegde. Intusschen is v. Gutschmid's filippika niet zonder goede uitwerking geweest.

De geschiedwerken van *Hommel* en *Tiele* dragen het verschillend karakter van de verzamelingen waartoe zij behooren; het eerste geeft een omstandig verhaal met inlassching van talrijke vertalingen en met afbeeldingen, het tweede vat het geschiedverhaal korter samen en is vooral bestemd de bronnen te doen kennen en kritisch te ziften. De eerstgenoemde is zéér uitvoerig over de oudste tijden, de laatstgenoemde, voor die periode sceptischer, houdt zich meer opzettelijk met de

latere geschiedenis bezig; beide werken vullen elkander zoodoende aan. Het doel van Pater *Brunengo's* werk wordt reeds op den titel vermeld, harmonistiek op geloovig roomsch-katholiek standpunt; maar het rust in elk geval op degelijke kennis van de spijkerschriftteksten. Ook *Winckler* is met de bronnen volledig vertrouwd en al wat hij schrijft onderscheidt zich door groot vernuft en oorspronkelijkheid, maar hij plaatst dikwijls de gewaagdeste hypothesen op éene lijn met de best gestaafde resultaten. Zijn werk wil niet meer dan een breede schets zijn en daarom wordt niet naar de bronnen verwezen.

De in de tweede rubriek vermelde geschriften betreffen bijzondere punten; de laatste rubriek geeft de titels van enkele werken die over 't verband tusschen de assyrische, egyptische en oud-testamentische studiën handelen.

 GODSDIENST.

F. Münter, Religion der Babylonier, Kopenh. 1827.

E. Hincks, The Assyrian Mythology (Transact. R. Irish Acad. Vol. XXIII.) Dublin 1855.

C. P. Tiele, Vergelijkende Geschiedenis, 2^e Boek. — Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten, 2^e Hoofdst. Fransche uitg. p. 87 vgg. — De vrucht der Assyriologie voor de vergelijkende geschiedenis der godsdiensten, Amst. 1877. (Duitsch van K. Friederici, Leipz. z. j.) — La Déesse Istar dans le mythe babylonien, Leid. 1884. — De Hoofdtempel van Babel en die van Borsippa naar de Opschr. van Nebukadrezar II. (K. Akad. v. Wetensch.) Amst. 1886. Korte samenvatting, in Zeits. f. Assyriol. 1887, p. 179 vgg. — De beteekenis van Ea en zijn verhouding tot Maruduk en Nabû (K. Akad. v. Wetensch.) Amst. 1887.

F. Lenormant, Essai de Commentaire des fragments cos-

- mogoniques de Bérose, Par. 1872. — La légende de Sémiramis, Par. 1873. — Le Déluge et l'Epopée babylonienne, Par. 1873. — La divination et la science des présages chez les Chaldéens, Par. 1875. Chaldaean Magic, its origin and development, with considerable additions by the author, Lond. (1877.) Les dieux de Babylone et de l'Assyrie, Par. 1877. — Les Origines de l'Histoire, 2^{me} Ed. Vol. I. La création de l'homme et le déluge. Par. 1880. Vol. II, I. II. L'Humanité nouvelle et la dispersion des peuples, Par. 1882. 1884.
- J. Oppert*, L'immortalité de l'âme chez les Chaldéens, Par. 1875. — Fragments mythologiques, in de Histoire d'Israel van E. Ledrain. — Le Poème chaldéen du déluge, Par. 1885.
- Geo. Smith*, The Chaldaean account of Genesis, Lond. 1875. (Vgl. *Sayce* in Academy, 1 Jan. 1876. Hoogduitsche vertaling van *H. Delitzsch*, met aantekeningen en toevoegsels van *Fried. Delitzsch*, Leipz. 1877.)
- Paul Haupt*, Der keilinschriftliche Sintflutbericht, Leipz. 1881. (Vgl. *Ed. Suess*, Die Sintfluth, Leipz. 1883.)
- A. H. Sayce* (Hibbert) Lectures on the Religion of the ancient Babylonians, Lond. and Edinb. 1887. (Vgl. *Halévy* in Rev. de l'Hist. des Rel. 1888.)
- Alf. Jeremias*, Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, Leipz. 1887.
- P. Jensen*, Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien. Strassb. 1890. (Vgl. *Halévy* in Rev. de l'Hist. des Rel. 1890.)

Münter's werk, merkwaardig voor zijn tijd, is nog geschreven vóór de groote ontdekkingen der Assyriologie, dat van *Hincks* is daarvan, wat dit onderwerp betreft, de eerste vrucht. De talrijke geschriften van *Lenormant* getuigen van uitgebreide kennis, scherpzinnig vernuft en groote belezenheid, maar lijden aan gebrek aan critiek door overhaasting.

Delitzsch' uitgave van *Smith* Chaldeeſche Genesis verdient boven de Engelsche verre de voorkeur, om de grootere juistheid der vertalingen en den rijkeren inhoud. Het karakter van de Lezingen van *Sayce* komt veel overeen met dat der werken van *Lenormant*; er is veel uit te leeren en zij sporen tot nader onderzoek aan, doch moeten met behoedzaamheid gebruikt worden. *Jensen*'s Kosmologie is een voortreffelijke studie, die, of ook sommige meeningen van den schrijver tot rechtmatige twijfelingen aanleiding geven, als critische bewerking der bronnen en door de uitstekende vertalingen der teksten, groote waarde heeft. Het kleine geschrift van *Jeremias* verdient zeer de overweging en moet vergeleken worden met hetgeen *Halévy* over dit onderwerp in verschillende tijdschriften heeft geschreven.

DERDE BOEK.

VOOR-AZIË.

OPSCHRIFTEN EN TEKSTEN.

Het voortreffelijke „Corpus inscriptionum semiticarum” dat sedert eenige jaren in Frankrijk wordt uitgegeven en waarvan het uit Fenicië afkomstige gedeelte door *E. Renan* bewerkt is, heeft alle vroegere dergelijke uitgaven in de schaduw gesteld, niet alleen de mislukte proeven van *Hamaker* en van *Meier* (Erklärung phönic. Sprachdenkmale, 1860 en Ueber die nabatäischen Inschriften, 1863), maar ook zelfs de voor hun tijd uitmuntende Monumenta Phoeniciae van *Gesenius*. Daarbij verdienen echter nog steeds vergeleken te worden *Renan*, Mission en Phénicië, *Clermont Ganneau*, Mission en Palestine et en Phénicie (1881) en *de Vogüé*, Syrie Centrale, Inscriptions sémitiques, Par. 1869. Evenzeer *M. A. Levy*, Phönizische Studien, 4 stukken, Breslau, 1856—1870, en Siegel und Gemmen mit aram., phöniz. u. s. w. Inschriften, Breslau 1869. In het eerste deeltje der Studien wordt het groote opschrift op de sarkofaag van Ešmunazar behandeld, waarover men vooral raadplege *K. Schlottmann*, Die Inschrift Eschmunazar's, Königs der Sidonier, Halle 1868 (vgl. ald. de literatuur p. 9 vg. *Ewald's* proeve van verklaring in de Abhandlungen der K. Gesells. d. Wiss. v. Göttingen (1856) laat veel te wenschen over). Vgl. ook *de Vogüé*, Mélanges d'Archéologie

orientale, Par. 1868. Van eenige bekende en reeds door Renan en Berger behandelde opschriften, geeft *G. Hoffmann*, Ueber einige phönikische Inschriften (Gött. Gesells. d. Wissensch. 1889) een nieuwe verklaring, die zeer de aandacht verdient. Een werk dat mij niet ter hand is: *A. Pellegrini*, Studie d'epigrafia fenicia (Acad. d. Scienze di Palermo, Torino 1891) wordt in 't Literarisches Centralblatt 1892, kol. 1210 vg. door *A. Socin* zeer geroemd.

Over den Mešasteen zie men vooral *R. Smend* und *A. Socin*, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Freib. 1886 (m. Tafel), waarin de twijfelingen aan de echtheid van *Dr. Löwy* voldoende weerlegd worden.

Voor de Fenicische taal vindt men den grootsten rijkdom van gegevens bij *Paul Schröder*, Die Phönizische Sprache; Entwurf einer Grammatik nebst Sprach- und Schriftproben (22 Tafeln. Halle, 1869).

VERGELIJKENDE STUDIËN.

C. P. Tiele, Vergelijkende Geschiedenis enz. 3^o Boek.

W. Graf Baudissin, Jahve et Moloch, Leipz. 1876.

Eb. Nestle, Die Israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (gekrönte Preisschrift), Haarl. 1876.

Fried. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte.

Der Gott Israels und die Götter der Heiden. Berl. 1888.

E. Achinard, Israël et ses voisins asiatiques (la Phénicie, l'Aram et l'Assyrie) Genève 1890.

B. D. Eerdmans, Melekdiens en vereering van hemellichamen in Israël's assyrische periode. Leid. 1891.

Het werkje van *Nestle*, ofschoon het niet rechtstreeks tot deze rubriek behoort, is daaronder gerangschikt, omdat het geen daar van de israëlietische eigennamen gezegd wordt, ook op die der naburige volken toepasselijk is en daarom

ter vergelijking kan dienen. *Baethgen* staat op zeer behoudend standpunt en zijn apologetische redeneeringen kunnen zich voor de rechtbank der critiek niet rechtvaardigen, ofschoon hij somtijds met goeden grond eenige thans vrij algemeen aangenomen meeningen bestrijdt, maar hij geeft in kort bestek een juist en zoo goed als volledig overzicht van 'tgeen thans omtrent de gods-voorstellingen der vóor-aziatische volken bekend is. Over den babylonisch-assyrischen godsdienst zwijgt hij. Ook het werk van *Achinard* geeft daarvan een goede schets, die bovendien in aangename vorm is gegoten. *Eerdmans* poogt te bepalen wat in de eerdiensten in Juda die de profeten afkeurden, in de assyrische periode, van israëlietischen en wat van vreemden oorsprong is. In hoever wij met hem kunnen instemmen, blijkt uit den tekst.

FENICIËRS EN KANAËNEËRS.

F. C. Movers, Die Phönizier, I. Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier. II. Das phönizische Alterthum, in 3 stukken. Bresl. 1841. Berl. 1849—1856. — Art. Phönizien in *Ersch u. Gruber's Allg. Encyclopaedie* XXIV, p. 319—443.

Ph. Berger, art. Phénicie in *Lichtenberger's Encyclopédie des sciences religieuses*, t. X.

R. Pietschmann, Geschichte der Phönizier (Oncken's Sammlung). Berlin 1889.

F. Jeremias, Tyrus bis zur Zeit Nebukadnezar's, Leipz. 1891.

F. Münter, Religion der Karthager en Der Tempel der himmlischen Göttin zu Paphos, Kopenh. 1821.

O. Meltzer, Geschichte der Karthager, I, Berl. 1879.

K. B. Stark, Gaza und die philistäische Küste, Jena 1852.

Al. Muller, Astarte (Kais. Akad. Wien) 1861 — Esmun (ald.) 1864.

Het groote werk van *Movers*, dat in zijn tijd époque

maakte, evenals zijn artikel in de Encyclopaedie, is thans niet alleen verouderd, wat de daarin vermelde feiten, maar ook wat de methode betreft. Over hoe groote geleerdheid de schrijver ook beschikte, zijn gewaagde hypothesen en stoute combinaties getuigen meer van vernuft dan van oordeel, en het beeld dat hij van den fenicischen godsdienst ontwerpt is niet te vertrouwen. *Münter's* geschriften lijden niet aan 't zelfde euvel, maar zijn thans natuurlijk niet meer op de hoogte der wetenschap. De geleerde studie van *Stark* over Gaza bevat nog vele bladzijden die met vrucht bestudeerd kunnen worden, maar zijn hoofdstelling, dat de Filistijnen Pelasgers zijn, heeft hij niet bewezen en zelfs niet waarschijnlijk kunnen maken. *Pietschmann* geeft in duidelijken vorm de uitkomsten der jongste onderzoekingen, al is de theorie, die zijn beschrijving van den fenicischen godsdienst beheerscht, bij alle waarheid die zij bevat, eenzijdig. *Meltzer* spreekt in dit eerste deel (alleen nog verschenen) niet over den godsdienst der Karthagers. Over *Sanchoniathôn* zie men, behalve de reeds aangehaalde Studien zur semitischen Religionsgeschichte van *W. Graf Baudissin*, I, p. 1—462, *Bunsen* in Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte, V, p. 240 vgg., *Ewald*, Abhandl. über die phönizische Ansicht der Welt-schöpfung und den geschichtlichen Werth Sanchoniathon's (Gött. 1851), *Renan*, Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne de Sanchoniathon (Acad. des Inscript. et B. L. XXIII, 1858, p. 241 vgg.). *Wagenfeld's* Sanchoniathon's Urgeschichte der Phönizier (Hanov. 1836) is een letterkundig bedrog.

HITTITIETEN.

Een volledig stel van de tot 1884 ontdekte zoogenaamd Hittietische opschriften, bezorgd door *W. H. Rylands*, vindt men in *William Wright*, The Empire of the Hittites (Lond.

1884), waar tevens al wat de opsporing en de pogingen tot verklaring van die opschriften betreft, is bijeengebracht. Voortreffelijke afbeeldingen van de voornaamste monumenten vindt men in het 4^e deel van *Perrot en Chipiez Histoire de l'Art dans l'antiquité*. Die een kort overzicht wenscht van de veelbesproken hypotheze van een machtig Hittietenrijk, dat zich over een groot deel van Voor-Azië zou hebben uitgestrekt, leze *A. H. Sayce, The Hittites; the Story of a forgotten Empire*, Lond. 1888. Daartegen *G. Hirschfeld, Die Felsenreliefs in Klein-Asien und das Volk der Hittiter* (K. Akad. Berl. 1887). Op een eigenaardig standpunt staat de geleerde Pater *C. A. de Cara*, die in een reeks artikelen in de *Civiltà Cattolica* verschenen (Serie XV, Vol. I vgg.) „*Degli Hittim o Hethei e delle loro migrazioni*” overal sporen van dit volk tracht aan te wijzen, doch door ze alweder met de Pelasgen te vereenzelvigen het eene raadsel door het andere verklaart. *F. E. Peiser's* poging tot ontcijfering (Die hetitischen Inschriften, Berl. 1892) heeft tot nog toe weinig instemming gevonden. Voor de veelal met de Hittieten vereenzelvigde Kappadociërs, die echter spijkerschrift bezigden, zie men o. a. *W. Golénisheff, Vingt-quatre tablettes cappadociennes* (St. Petersb. 1891).

JAHVE EN DE GODEN DER VOLKEN.

Het kan natuurlijk ons plan niet zijn een bibliografie te beproeven van de ontzaglijk uitgebreide literatuur over de geschiedenis, oudheid en godsdienst van Israël. Wij vermelden alleen de nieuwste, grootere geschiedwerken van *Kuenen* (De godsdienst van Israël, Haarl. 1869—70. Volksgodsdienst en Wereldgodsdienst, Leid. 1882), *Wellhausen* (Geschichte Israels, Berl. 1878. Gewijzigde uitgave onder den titel van *Prolegomena*, ald. 1883. Geschichte Israels und Juda's im Umriss, in *Skizzen und Vorarbeiten* I. en

Encyclopaedia Britannica), *Stade* (Geschichte des Volkes Israel, in Oncken's Sammlung, Berl. I, 1887. II. 1888), waarbij te vergelijken de in meer behoudenden geest geschreven geschiedenis van *R. Kittel* (Geschichte der Hebräer, in Perthes' Serie, Gotha 1888—92).

Over de door de latere profeten bestreden eerediensten in Israël schreven o. a. *H. Oort*, De dienst der Baälim onder Israël (Haarl. 1864) en Het Menschenoffer in Israël (ald. 1865) en *L. Ferrière*, Le Paganisme des Hébreux, jusqu'à la captivité de Babylone (Par. 1884), die, reeds blijkens den titel, zich op geheel ander standpunt plaatst dan Oort. Vgl. ook het vroeger aangehaalde werk van *Eerdmans*.

Ten slotte noemen wij nog de volgende werken over

MYTHOLOGIE EN SAGENKUNDE.

A. Bernstein, Ursprung der Sagen van Abraham, Isaak und Jakob. Kritische Untersuchung, Berl. 1871.

I. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung, Leipz. 1876.

M. Schultze, Handbuch der Ebräischen Mythologie. Nordhaus. 1876.

Paul Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern und den benachbarten Völkern, Regensb. 1877.

Jul. Popper, Der Ursprung des Monotheismus, Berl. 1879.

J. Bergel, Mythologie der alten Hebräer, 2 Bde. Leipz. 1882.

K. Budde, Die biblische Urgeschichte, Gen. I—XII, 5. Giessen 1883.

E. Wietzke, Der biblische Simson der ägyptische Horos-Ra, Wittenb. 1888.

Het geestige werkje van *Bernstein* levert een hoogst vermakelijke lectuur, maar heeft voor de wetenschap geen waarde. Wat *Goldziher* schrijft onderscheidt zich altijd door

grondige kennis en scherpzinnigheid, maar zijn mythologische gissingen, hoe vernuftig ook, zijn niet overtuigend. Niet minder gewaagd zijn de hypothezen en combinaties van *Schultze*, wiens werk ook veel lager staat. Het zeer geleerde en onpartijdige boek van *Popper* is te breed van opzet, te verward en te weinig critisch om tot oplossing van het daarin behandelde vraagstuk veel te kunnen bijdragen. *Scholz* staat geheel op het oud-supranaturalistische standpunt en wil dus van een eigenlijk israëlitische mythologie en magie niets weten, maar hij geeft een volledige en goed gerangschikte uiteenzetting van alles wat over zijn onderwerp uit het O. T. en andere bronnen kan worden geput. *Bergel* heeft niet alleen de bijbelsche maar ook de talmudische sagen bijeengebracht en verhaalt slechts, zonder in beoordeeling of verklaring te treden. Het nauwkeurig en eenigszins omslachtig, doch naar goede methode ingerichte onderzoek van *Budde* moet ter lezing en bestudeering zeer worden aanbevolen. De vereenzelving van Simson met den egyptischen Horos-Ra, die *Wietzke* beproeft, moet als geheel mislukt worden afgewezen. Over de sage van Simson zie men de verhandeling van *Steinthal* in *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, II, 1862, p. 110—120 en 129—178, die, hoewel op sommige punten weerlegd, den grondslag voor alle verder onderzoek vormt.

BL
96
T 507
v.1

Tiele
Godedienst in de
Oudheid

324340

BL
96
T 507
v.1

Tiele
Godedienst in de
Oudheid

324340

UNIVERSITY OF CHICAGO

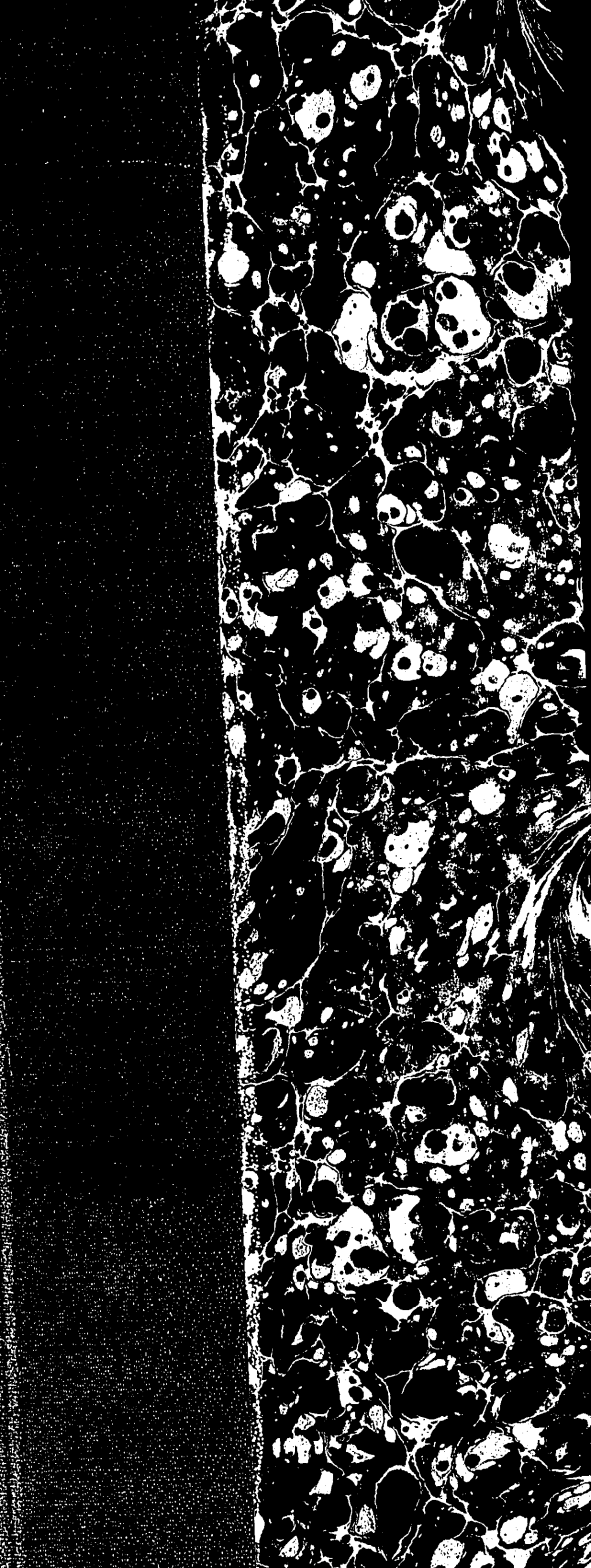


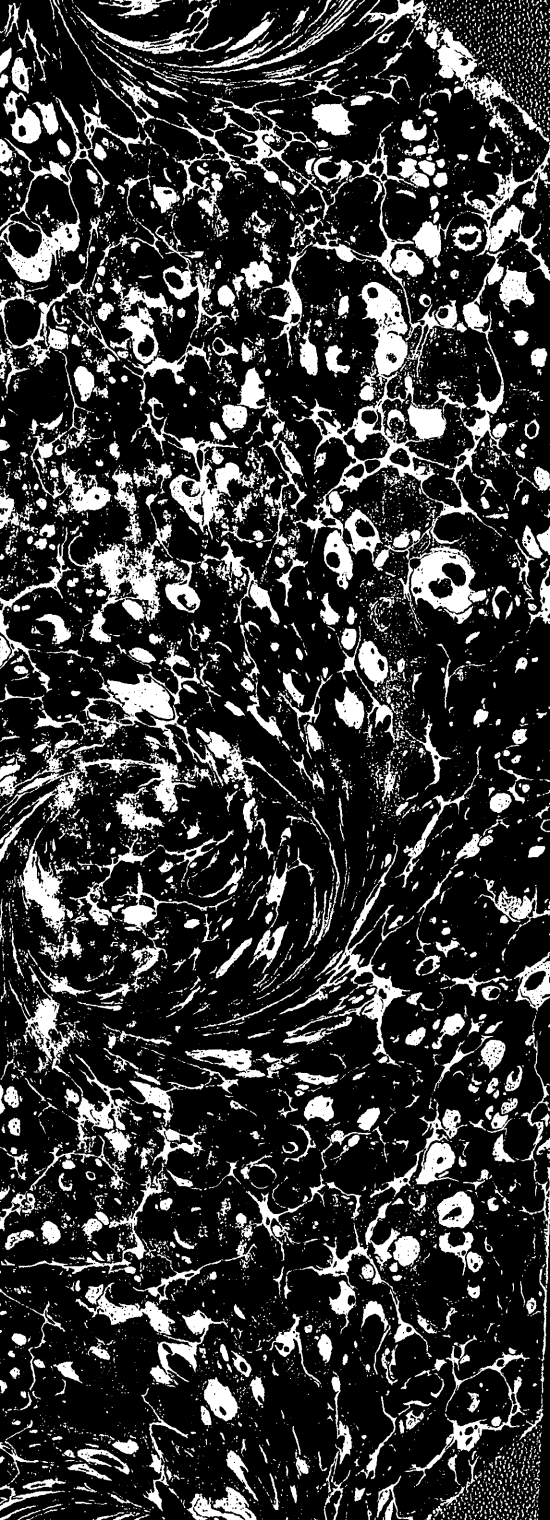
48 429 098

324340

Volume

ume 2





Comp. Rel.

Class **290.9** Book **T44**
University of Chicago Library

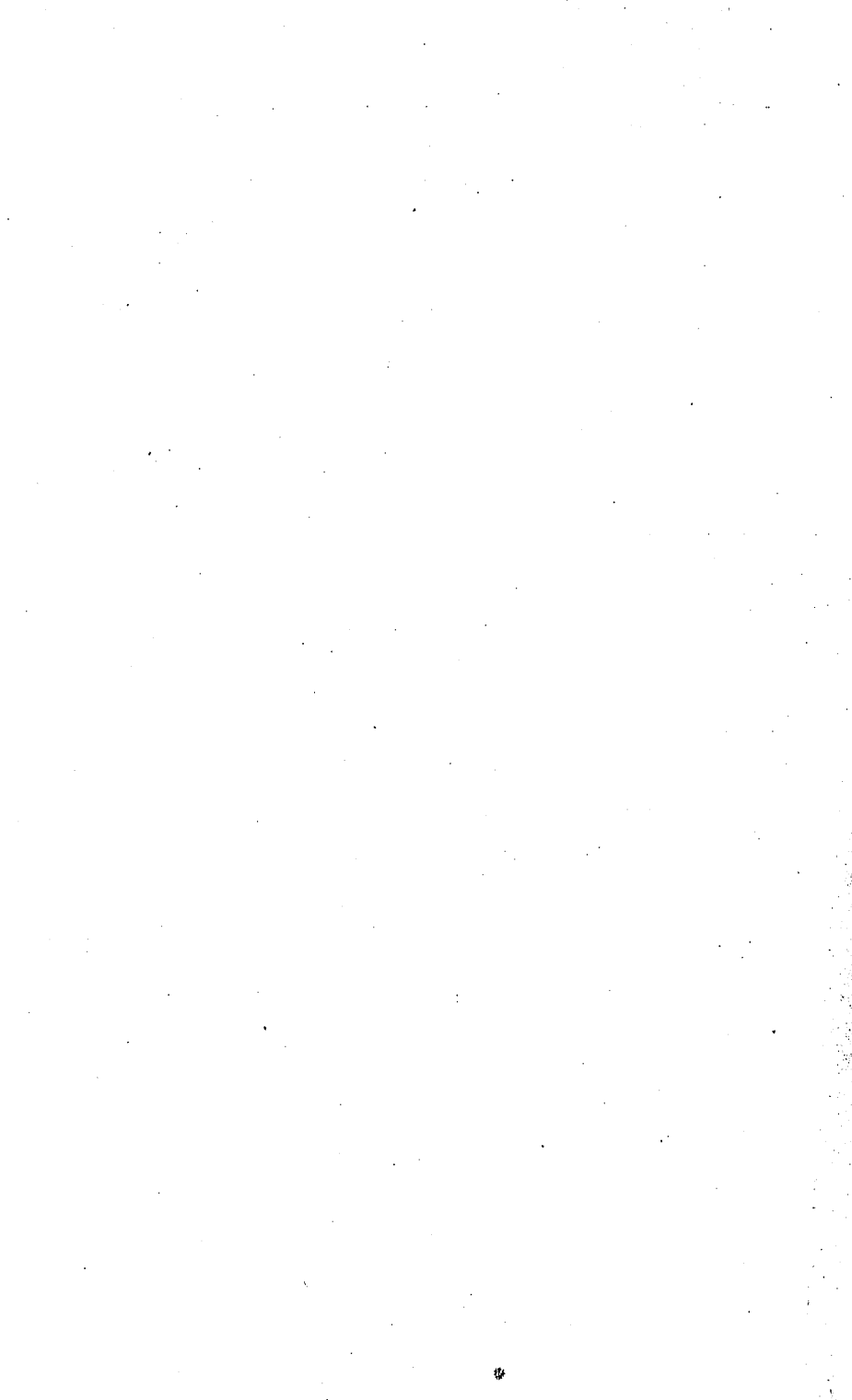
GIVEN BY

Proc. Amer. Journ. of Theol.

Besides the main topic this book also treats of

Subject No.	On page	Subject No.	On page
-------------	---------	-------------	---------

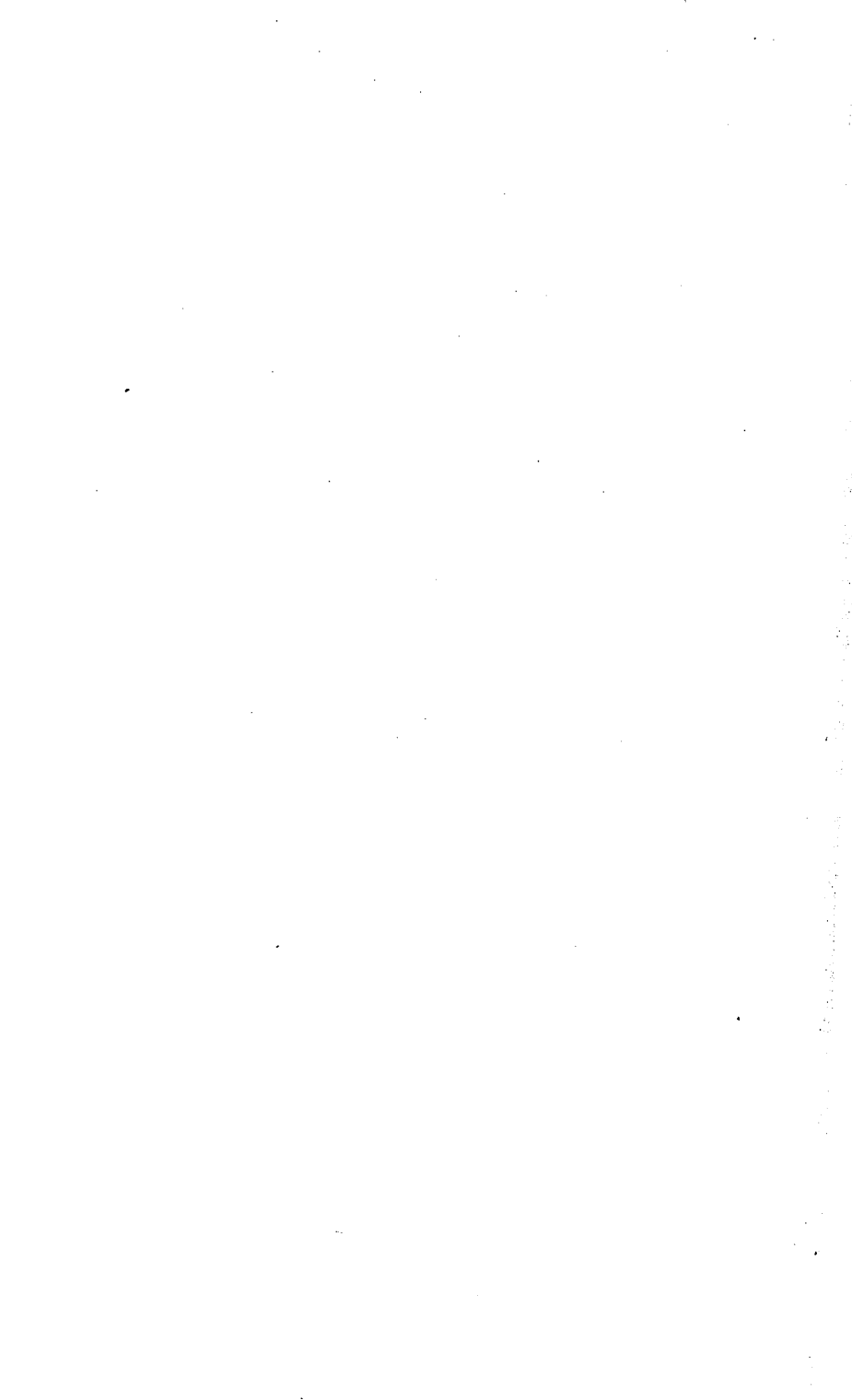
|



GESCHIEDENIS

VAN DEN

GODSDIENST IN DE OUDHEID.



GESCHIEDENIS

VAN DEN

GODSDIENST IN DE OUDHEID

TOT OP ALEXANDER DEN GROOTE

DOOR

C. P. TIELE.

Nieuwe, geheel omgewerkte en vermeerderde uitgave van „*De Geschiedenis van den Godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten*”.

TWEEDE DEEL.

AMSTERDAM,
P. N. VAN KAMPEN & ZOON.
1902.

BL 96
T 507
v. 2

V O O R R E D E. ¹⁾

Mijn voornemen was aanvankelijk, dit tweede deel mijner Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid in zijn geheel uit te geven. Daar het bestemd was uitsluitend over de geschiedenis van het Zarathustrisme te handelen, scheen mij dit zoo goed als aangewezen. Maar de Uitgevers wenschten zeer dat er tusschen de witgaaf van het eerste en van het tweede deel een niet al te lange tijd mocht verloopen, en voor mijn leerlingen, vooral voor hen, die nu eerst mijn hoorders geworden zijn, was 't niet onverschillig het vroeger door mij besprokene, zij 't ook in anderen vorm, in handen te hebben. Het gansche deel kon zeker niet vóór 't eind van 't volgend jaar gereed zijn. Zoo besloot ik dan alvast de eerste helft in 't licht te zenden, die toch, als studie van de bronnen, waaruit de mazdayasnische godsdienst gekend wordt, van zijn oorsprongen en zijn oudsten vorm, in zekeren zin een geheel uitmaakt. Om het hoog belang juist van die oudste periode, wier leer en inzettingen de grondslag zijn en blijven waarop de latere geslachten voortbouwen, van die oudste geschriften, waaraan ook door de geloovigen de grootste heiligheid wordt toegekend, ben ik hier iets uitvoeriger geweest. Moest ik de leer en gebruiken waarvan de jongere Avestaboeken getuigen met dèzelfde uitvoerigheid behandelen, het volgende stuk zou dit eerste in omvang niet weinig overtreffen en van twee helften zou met den besten wil

¹⁾ Deze Voorrede werd geplaatst vóór het eerste stuk van het tweede deel, dat in 1895 het licht zag. Het tweede deel verschijnt thans in den vorm waarin de schrijver het kort vóór zijn betreurd overlijden voltooid heeft.

geen sprake meer kunnen zijn. Maar ik hoop althans het verhaal der verdere ontwikkeling van de zarathustrische religie wat beknopter te kunnen maken dan dat harer wording.

Nog een ander voornemen heb ik moeten opgeven, of liever moeten wijzigen. Dl. I, blz. 11 *vg.* schreef ik: „de Iranische godsdiensten, ook de Zarathustrische, zijn niet te begrijpen, zonder eenige kennis van de nauwverwante Indische. Wij laten dus op de semietische godsdiensten der oudheid eerst de Oud-Indische, dan de Oud-Perzische volgen.” En nu volgt de Oud-Indische niet. Ik heb namelijk ingezien, dat de eigenlijke indische godsdiensten niet behooren in ons bestek, omdat zij niet behooren tot hetgeen wij de Oudheid, te weten de klassieke oudheid, noemen. Terecht hebben dan ook Perrot en Chipiez in hun *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Ed. Meyer in zijn *Geschichte des Alterthums* en Maspero in zijn *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* de Indiërs niet opgenomen, en Kurt Wachsmuth hecht in zijn *Einleitung* in das Stadium der alten Geschichte aan dit beginsel zijn goedkeuring. Indien indische godsdiensten op de godsdienstige ontwikkeling van het Westen eenigen invloed hebben uitgeoefend, wat niet geheel kan geloochend worden, dan is dit niet het geval geweest in de eeuwen waarover onze Geschiedenis handelt, maar eerst na Alexander. Toch is het waar, dat eenige kennis van den aanverwanten indischen godsdienst, met name van den vedischen, noodig is tot recht verstand van den zarathustrischen. Dit geldt echter meer voor den onderzoeker, dan voor den lezer eener geschiedenis van den godsdienst in de oudheid. Voor dengen is het genoeg steeds gewezen te worden op de punten van overeenkomst tusschen het avestische en het vedische, zonder dat hij daarom eerst een gansche beschrijving van den vedischen, laat staan van den indischen godsdienst of van zijn geschiedenis behoeft te doorlezen. De beste vorm om hem daarmee bekend te maken is een schets van den godsdienst der nog vereenigde Indo-Iraniërs of Oost-Ariërs, voorzoover wij dien uit vergelijking der zarathustrische en vedische godsdiensten kunnen opmaken. Men zal zulk een schets in de volgende bladzijden vinden. Een vol-

ledige behandeling van de indische godsdienstgeschiedenis vóór Alexander, die trouwens meer een geschiedenis der heilige literatuur dan der religie zelve zou kunnen zijn, zou ons te ver van onzen weg en buiten de grenzen der klassieke oudheid gebracht hebben.

Ten slotte heb ik alleen nog op te merken, dat ik de juistheid heb gevoeld van een klacht door een mijner welwillende beoordeelaars geuit, namelijk, dat ik in mijn Eerste Deel te zelden verwexen heb naar de teksten, waaruit ik de gegevens voor mijn verhaal geput had. Aan het in die klacht opgesloten verlangen heb ik thans voldaan. Men kan mij nu beter narekenen. Want niet alleen heb ik in den regel steeds de plaatsen, waarop mijn beschouwingen gegrond zijn, aangehaald, maar ook, waar mijn opvatting of vertaling van die plaatsen met de gangbare niet overeenkwam, getracht die, zoover dat in een werk van dezen aard mogelijk was, te rechtvaardigen, althans te verklaren. Dat alles echter is naar de noten aan den voet der bladzijden verwexen, zoodat degeen die zich in deze bijzonderheden liever niet verdiepen wil, ongestoord kan doorlezen.

LEIDEN, 7 Oct. 1895.

TRANSSCRIPTIE.

In de transscriptie der avestische karakters is zooveel mogelijk naar eenvoudigheid gestreefd. De lengte der vocalen is aangeduid door ^, bijv. *â*, *î*, enz. Onder de e-klanken is nog de *é* onderscheiden als verschillend van *ê*. De door *âo* weergegeven vocaal (geen tweeklank) zal eenigszins als een doffe *a*, Engelsch *aw* in *law*, *saw*, geklonken hebben.

De aspiraties zijn alle aangeduid door een *h* achter de letter: *kh*, *gh*, *th*, *dh*, *zh*, met uitzondering van de *f* en de *s* (als de fransche *ch*, de engelsche *sh*, onze *sj* in *sjouwer*, waarbij de drie schakeeringen dezer consonant, die het Avesta-schrift onderscheidt, niet aangegeven worden. De *ñ* is gutturaal (fransche *n* in *dans*, *sens*), *ñ* is een wijziging daarvan onder invloed van een aloude *y* (franje), *ñ* als onze *n* in *eng*, *dank*. De *j* is als de engelsche uit te spreken, door onze *dxj* slechts gebrekkig weergegeven, *y* is onze *j*. *hv* komt overeen met de oudgermaansche *hw*.

Deze transscriptie is alleen toegepast in de eigennamen en aanhalingen, niet in de vreemde woorden wanneer zij met nederlandsche uitgangen voorzien zijn. Wij schrijven dus Irân (eigenlijk *îrân*), maar Iraniër en iranisch, Zarathuštra, maar Zarathustriër en zarathustrisch.

INHOUD.



VIERDE BOEK.

DE GODSDIENST ONDER DE IRANISCHE VOLKEN.

	Blz.
Bronnen.	3

EERSTE HOOFDSTUK.

DE HEILIGE SCHRIFTEN.

1. Het Zend-Avesta der Sásániden	10
2. Het Avesta en de boeken waaruit het bestaat	17
3. Oudheid van het Avesta.	32

TWEEDE HOOFDSTUK.

VOORGESCHIEDENIS VAN DEN ZARATHUSTRISCHEN GODSDIENST.

1. Inleidend. Geografie, ethnografie en algemeene geschiedenis van Irân.	47
2. De oost-arische godsdienst.	57
3. Oorzaken van 't verschil der indische en iranische godsdiensten in weerwil hunner gemeenschappelijke afkomst.	74

DERDE HOOFDSTUK.

DE STICHTING EN HET EERSTE ONTWIKKELINGSTIJDPERK VAN
DEN ZARATHUSTRISCHEN GODSDIENST.

1. De zarathustrische godsdienst een hervorming	83
2. Zarathuštra en zijn kring in de Gáthas.	90
3. De Zangers-profeten	100

	Blz.
4. Het vaderland van den zarathustrischen godsdienst	108
5. Is de hervorming onder semietischen invloed ontstaan?	114
6. Mazda Ahura.	120
7. Mazda's trawanten.	130
8. Het Dualisme.	143
9. De plichten van den vrome.	151
10. De jongere Gâtha-periode.	157

VIERDE HOOFDSTUK.

DE ZARATHUSTRISCHE GODSDIENST NAAR HET JONGER AVESTA.

1. Inleidend. Algemeene beschouwingen	175
2. Ahura Mazda.	180
3. De Ameša Speñta's en andere Zarathustrische Yazata's	186
4. Natuurgeesten en oud-Arische goden.	201
5. Haoma.	218
6. Mithra	225
7. De wateren en Anâhita.	233
8. De Fravaši's	240
9. Zarathustrische legenden (Yima).	247
10. Zarathuštra en Vištâspa	257
11. De wereld der booze geesten	264
12. Kosmologie en schepping.	271
13. Het leven na den dood en de Eschatologie.	278
14. De geestelijkheid.	291
15. Eeredienst	299
16. De religieuze zedewet	309
17. De reinheidswetten.	316

VIJFDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST ONDER DE ACHAEMENIDEN.

1. Het vraagstuk.	331
2. De godsdienst der Iraniërs in 't algemeen volgens Herodotus en andere Grieksche schrijvers.	339
3. De godsdienst van den ouderen tak der Achaemeniden	348
4. De godsdienst van den jongeren tak der Achaemeniden	357
5. De godsdienst der Achaemeniden van den jongeren tak naar uitheemsche bronnen.	368
6. Besluit.	381

BIBLIOGRAFISCHE AANTEEKENINGEN.

VIERDE BOEK.

	Blz.
Algemeene werken over de Iraniers	389
Aardrijks- en geschiedkundig	391
Uitgaven en vertalingen der Heilige Schriften.	393
Volledige vertalingen van 't Avesta.	395
Hulpmiddelen voor de verklaring der Heilige Teksten	397
Geschiedenis en beschrijving van den godsdienst.	399

NALEZING.

Deel I	404
Deel II	408

G E S C H I E D E N I S

VAN DEN

GODSDIENST IN DE OUDHEID

TOT OP ALEXANDER DEN GROOTE,

DOOR

C. P. TIELE.

Nieuwe, geheel omgewerkte en vermeerderde uitgave van „*De Geschiedenis van den Godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten.*”

DEEL II. 1^{ste} HELFT.

AMSTERDAM,
P. N. VAN KAMPEN & ZOON.
1895.

V O O R R E D E.

Mijn voornemen was aanvankelijk, dit tweede deel mijner Geschiedenis van den Godsdienst in de oudheid in zijn geheel uit te geven. Daar het bestemd was uitsluitend over de geschiedenis van het Zarathustrisme te handelen, scheen mij dit zoo goed als aangewexen. Maar de Uitgevers wenschten zeer dat er tusschen de uitgaaf van het eerste en van het tweede deel een niet al te lange tijd mocht verlopen, en voor mijn leerlingen, vooral voor hen, die nu eerst mijn hoorders geworden zijn, was 't niet onverschillig het vroeger door mij besprokene, zij 't ook in anderen vorm, in handen te hebben. Het gansche deel kon zeker niet vóór 't eind van 't volgend jaar gereed zijn. Zoo besloot ik dan alvast de eerste helft in 't licht te zenden, die toch, als studie van de bronnen, waaruit de mazdayasnische godsdienst gekend wordt, van zijn oorsprongen en zijn oudsten vorm, in zekeren zin een geheel uitmaakt. Om het hoog belang juist van die oudste periode, wier leer en inzettingen de grondslag zijn en blijven waarop de latere geslachten voortbouwen, van die oudste geschriften, waaraan ook door de geloovigen de grootste heiligheid wordt toegekend, ben ik hier iets uitroeriger geweest. Moest ik de leer en gebruiken waarvan de jongere Avestaboeken getuigen met dexelfde uitvoerigheid behandelen, het volgende stuk zou dit eerste in omvang niet weinig overtreffen en van twee helften zou met den besten wil geen sprake meer kunnen zijn. Maar ik hoop althans het verhaal der verdere ontwikkeling van de zarathustrische religie wat beknopter te kunnen maken dan dat harer wording.

Nog een ander voornemen heb ik moeten opgeven, of liever moeten wijzigen. Dl. I, blz. 11 *vg.* schreef ik: „de Iranische godsdiensten, ook de Zarathustrische, zijn niet te begrijpen, zonder eenige kennis van de nauwverwante Indische. Wij laten dus op de semietische godsdiensten der oudheid eerst de Oud-Indische, dan de Oud-Perzische volgen.” En nu volgt de Oud-Indische niet. Ik heb namelijk ingezien, dat de eigenlijke indische godsdiensten niet behooren in ons bestek, omdat zij niet behooren tot hetgeen wij de Oudheid, te weten de klassieke oudheid, noemen. Terecht hebben dan ook Perrot en Chipiez in hun *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Ed. Meyer in zijn *Geschichte des Alterthums* en Maspero in zijn *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique* de Indiërs niet opgenomen, en Kurt Wachsmuth hecht in zijn *Einleitung* in das Studium der alten Geschichte aan dit beginsel zijn goedkeuring. Indien indische godsdiensten op de godsdienstige ontwikkeling van het Westen eenigen invloed hebben uitgeoefend, wat niet geheel kan geloofend worden, dan is dit niet het geval geweest in de eeuwen waarover onze Geschiedenis handelt, maar eerst na Alexander. Toch is het waar, dat eenige kennis van den aanverwanten indischen godsdienst, met name van den vedischen, noodig is tot recht verstand van den zarathustrischen. Dit geldt echter meer voor den onderzoeker, dan voor den lezer eener geschiedenis van den godsdienst in de oudheid. Voor dezen is het genoeg steeds gewezen te worden op de punten van overeenkomst tusschen het avestische en het vedische, zonder dat hij daarom eerst een gansche beschrijving van den vedischen, laat staan van den indischen godsdienst of van zijn geschiedenis behoeft te doorlezen. De beste vorm om hem daarmee bekend te maken is een schets van den godsdienst der nog vereenigde Indo-Iraniërs of Oost-Ariërs, voorzoover wij dien uit vergelijking der zarathustrische en vedische godsdiensten kunnen opmaken. Men zal zulk een schets in de volgende bladzijden vinden. Een volledige behandeling van de indische godsdienstgeschiedenis vóór Alexander, die trouwens meer een geschiedenis der heilige literatuur dan der religie zelve zou kunnen zijn, zou ons te ver van

onzen weg en buiten de grenzen der klassieke oudheid gebracht hebben.

Ten slotte heb ik alleen nog op te merken, dat ik de juistheid heb gevoeld van een klacht door een mijner welwillende beoordeelaars gewit, namelijk, dat ik in mijn Eerste Deel te zelden verwezen heb naar de teksten, waaruit ik de gegevens voor mijn verhaal geput had. Aan het in die klacht opgesloten verlangen heb ik thans voldaan. Men kan mij nu beter narekenen. Want niet alleen heb ik in den regel steeds de plaatsen, waarop mijn beschouwingen gegrond zijn, aangehaald, maar ook, waar mijn opvatting of vertaling van die plaatsen met de gangbare niet overeenkwam, getracht die, zoover dat in een werk van dizen aard mogelijk was, te rechtvaardigen, althans te verklaren. Dat alles echter is naar de noten aan den voet der bladzijden verwezen, zoodat degeen die zich in deze bijzonderheden liever niet verdiepen wil, ongestoord kan doorlezen.

LEIDEN, 7 Oct. 1895.

TRANSSCRIPTIE.

In de transcriptie der avestische karakters is zooveel mogelijk naar eenvoudigheid gestreefd. De lengte der vocalen is aangeduid door ^, bijv. *â*, *î*, enz. Onder de e-klanken is nog de *é* onderscheiden als verschillend van *ê*. De door *âo* weergegeven vocaal (geen tweeklank) zal eenigszins als een doffe *a*, Engelsch *aw* in *law*, *saw*, geklonken hebben.

De aspiraties zijn alle aangeduid door een *h* achter de letter: *kh*, *gh*, *th*, *dh*, *xh*, met uitzondering van de *f* en de *s* (als de fransche *ch*, de engelsche *sh*, onze *sj* in *sjouwer*) waarbij de drie schakeeringen dezer consonant, die het Avesta-schrift onderscheidt niet aangegeven worden. De *ñ* is gutturaal (fransche *n* in *dans*, *sens*), *ñ* is een wijziging daarvan onder invloed van een aloude *y* (franje), *ñ* als onze *n* in *eng*, *dank*. De *j* is als de engelsche uit te spreken, door onze *dxj* slechts gebrekkig weergegeven, *y* is onze *j*. *hv* komt overeen met de oudgermaansche *hw*.

Deze transcriptie is alleen toegepast in de eigennamen en aanhalingen, niet in de vreemde woorden wanneer zij met nederlandsche uitgangen voorzien zijn. Wij schrijven dus Irân (eigenlijk *îrân*), maar Iraniër en iranisch, Zarathuštra, maar Zarathustriër en zarathustrisch.

I N H O U D.



VIERDE BOEK.

DE GODSDIENST ONDER DE IRANISCHE VOLKEN.

	Blz.
Bronnen	3

EERSTE HOOFDSTUK.

DE HEILIGE SCHRIFTEN.

1. Het Zend-Avesta der Sásániden	10
2. Het Avesta en de boeken waaruit het bestaat.	17
3. Oudheid van het Avesta	32

TWEEDE HOOFDSTUK.

VOORGESCHIEDENIS VAN DEN ZARATHUSTRISCHEN GODSDIENST.

1. Inleidend. Geografie, ethnografie en algemeene geschiedenis van Irân	47
2. De oost-arische godsdienst.	57
3. Oorzaken van 't verschil der indische en iranische godsdiensten in weerwil hunner gemeenschappelijke afkomst	74

DERDE HOOFDSTUK.

DE STICHTING EN HET EERSTE ONTWIKKELINGSTIJDPERK VAN DEN ZARATHUSTRISCHEN GODSDIENST.

1. De zarathustrische godsdienst een hervorming.	83
2. Zarathuštra en zijn kring in de Gáthas.	90
3. De Zangers-profeten	100

	Blz.
4. Het vaderland van den zarathustrischen godsdienst	108
5. Is de hervorming onder semietischen invloed ontstaan? . . .	114
6. Mazda Ahura	120
7. Mazda's trawanten	130
8. Het Dualisme	143
9. De plichten van den vrome	151
10. De jongere Gâtha-periode	157

VIERDE BOEK.

DE GODSDIENST ONDER DE IRANISCHE VOLKEN.

DE GODSDIENST ONDER DE IRANISCHE VOLKEN.

BRONNEN.

Zeer talrijk zijn de geschriften, waaruit men den Mazdayasnischen godsdienst kan leeren kennen, althans zooals hij bloeide onder de regeering der Sâsâniden en zich daarna tot heden in enkele streken van Perzië, maar vooral in het westen van Indië in stand hield. Voordat het Avesta in Europa bekend was, moest men zich voor de kennis van het Zoroastrisme daarmee en met de berichten der klassieke schrijvers vergenoegen. Op het eind der zeventiende eeuw heeft de geleerde oxfordsche professor Thomas Hyde gepoogd, met behulp dezer bronnen, en nog wel van de jongere daaronder, een beschrijving van den godsdienst der oude Perzen, Parthen en Meden saam te stellen ¹⁾. Het spreekt van zelf, dat zij veel ouds bevatten, dat zij menige overlevering meedeelen, menig gebruik beschrijven, die reeds van eeuwen her dagteekenen. Maar wat daarin oud, wat jong is, kan alleen met zekerheid bepaald worden door ze met de oudste inheemsche oorkonden te vergelijken. Met goeden grond mag men vermoeden, dat er nog vrij wat meer in voorkomt, wat oud en

¹⁾ *Historia Religionis veterum Persarum eorumque Magorum*, Oxon. 1700, waaraan echter de andere titel voorafgaat: *Veterum Persarum et Parthorum et Medorum religio*.

oorspronkelijk zou blijken, indien wij het Avesta nog in zijn geheel of althans iets meer daarvan dan de thans overgebleven fragmenten bezaten; maar op zulke vermoedens kan geen geschiedenis worden gebouwd. Wij laten ze dus buiten beschouwing, dan alleen voor zoover ze over 'tgeen historisch gestaafd is eenig licht kunnen verbreiden. Als bronnen zijn zij voor het tijdvak, waarmede wij ons uitsluitend bezig houden, onbruikbaar.

De bronnen, waaruit de geschiedenis van den godsdienst der perzische of iranische volken vóór den val van 't rijk der Achaemeniden geput kan worden, zijn betrekkelijk schaarsch, ofschoon die schaarschte wordt opgewogen door het hoog belang der voornaamste, het Avesta, dat de meeste overblijfselen in de oorspronkelijke taal van de heilige Schriften der Zarathustriërs bevat. Eenige in de laatste jaren ontdekte en in den gewonen Canon niet opgenomen fragmenten hebben zeker ook tot die oude heilige Schriften behoord. Wij moeten ons hier vergenoegen met deze hoofdbron te noemen. Aan de bespreking van den inhoud, de oudheid, het karakter en de geschiedenis dezer boeken moet een afzonderlijk hoofdstuk worden gewijd. Daarnaast staan, hoewel voor de kennis van den godsdienst van vrij wat minder gewicht, de inscripties van den jongeren tak der Achaemeniden, waarvan de voornaamste te Behistân in Medië en te Persepolis en Nakš-i-Ruštēm in Perzië worden gevonden. Zij zijn opgesteld in het Oud-Perzisch, een taal verschillend van, doch nauw verwant aan die waarin 't Avesta geschreven werd. De meeste zijn bovendien vergezeld van een vertaling in 't Nieuw-Suzisch, waarin men met groote waarschijnlijkheid de taal van Elam of Suziana in den tijd der Achaemeniden ziet, en in 't zoogenaamd Assyrisch, hier zeker de taal van Babylon. De hoofdinhoud is niet religieus maar historisch. Toch belijden de koningen, soberder dan die van Assur, vooral dan die van Babel of Egypte, hun goden verheerlijken, maar met grooten nadruk,

hun geloof in Auramazda, den grooten God, en schrijven zij hun heerschappij en overwinningen aan Zijn genade toe.

Meermalen ontleent men ook gegevens voor de beschrijving van den oud-iranischen godsdienst aan den Bundehiś, een geschrift in het Pehlewi, de taal der Sāsāniden-periode, en indien het vermoeden van den grooten kenner dier taal, E. W. West, namelijk dat dit werk de vertaling of bewerking zijn zou van den Dāmdāt-Našk, een der verloren boeken van het Avesta, juist is, zou er niets tegen zulk een gebruik van dat geschrift zijn in te brengen. Dat het veel oude bestanddeelen behelst, zal niemand loochenen. Maar de redactie die wij bezitten kan niet jonger zijn dan de negende eeuw onzer jaartelling, toen ook de Sāsāniden-heerschappij sinds lang ten einde was en de mazdayasnische godsdienst geen staatsgodsdienst meer was. In elk geval, al ligt de Dāmdāt-Našk aan dit geschrift ten grondslag, een nauwkeurige vertaling daarvan kan het niet zijn. Om van de toespelingen op de Arabieren, die latere toevoegsels kunnen zijn, te zwijgen, het bevat zooveel wat alleen uit den Sāsānidentijd afkomstig zijn kan, dat wij onvoorzichtig zouden handelen indien wij al het overige als getuigenis voor de godsdienstige begrippen uit de eeuwen voor Alexander wilden aannemen. Een schifting is voorshands onmogelijk. Wij zullen het dus ongebruikt laten. Dit geldt nog veel meer van alle andere pehlewi-geschriften, wier waarde voor de verklaring van 't Avesta wij niet willen loochenen, maar die voor den godsdienst van ons tijdvak geen kenbronnen zijn.

De eenige tijdgenoot der Achaemeniden onder de Grieksche schrijvers, die iets over den godsdienst der Perzen bericht, is Herodotus. Zijn vijand Ktesias, die geneesheer was aan het perzische hof, had de schoonste gelegenheid om zijn voormalige landgenooten omtrent den heerschenden godsdienst van zijn aangenomen vaderland in te lichten, en heeft daar misschien over geschreven, maar de fragmenten die van zijn

werk bewaard zijn gebleven, handelen niet over den godsdienst. Indien wij nagaan, hoe weinig vertrouwen hij verdient in 'zijn historische mededeelingen en in 't weinige wat hij van den godsdienst der Babyloniërs en Assyriërs zegt, is dit waarschijnlijk niet zeer te betreuren, al had hij hier uit eigen aanschouwing kunnen getuigen. Herodotus geeft in zijn eerste Boek, hfdst. 131—140, een betrekkelijk uitvoerige beschrijving van den godsdienst en de zeden der Perzen, een beschrijving die zeker ook op de Meden toepasselijk is. Heeft hijzelf Perzië bezocht, wat niet zeker, of zich alleen door klein-aziatische Perzen omtrent hun land en geschiedenis laten inlichten, wat waarschijnlijker is, dan schetst hij in elk geval den toestand, zooals die was ten tijde van Artaxerxes I, omstreeks de helft der 5^e eeuw vóór Christus. Heeft hij oudere grieksche bronnen nageschreven, dan kan zijn beschrijving op een eenigszins vroeger tijdperk slaan. Maar er is geen voldoende grond dit aan te nemen.

Dit staat vast, wat hij bericht is noch door hemzelf, noch door zijn zegsman uit perzische heilige schriften geput. Het is de vrucht van eigen of anderer aanschouwen en van mondelinge mededeelingen, niet de leer zooals zij in de priesterscholen werd overgeleverd maar de dagelijksche praktijk, die natuurlijk vrij wat verschilde van de voorschriften en idealen der theologen. Dit moet vooral in acht genomen worden bij de beoordeeling van de waarde zijner beschrijving, die niet gelogenstraft wordt door de leeringen van 't Avesta, in de gevallen wanneer zij daarmee in strijd schijnt, maar ook niet bewijst dat het Avesta uit anderen tijd en andere sfeer moet zijn. De overeenkomsten zijn te veel en te opmerkelijk, dan dat men zou kunnen twijfelen of hij wel den zarathustrischen godsdienst bedoelt. Niet altijd is hij geheel op de hoogte; wat hij hfdst. 139 over de perzische namen zegt, toont, dat hij daar zijn zegsman niet begrepen, en als hij hfdst. 131 Mithra voor een vrouwelijke godheid houdt, door de Perzen aan de Arabieren ontleend,

dan blijkt het dat hij hem verkeerd verstaan heeft. Doch de onnauwkeurigheden zijn gemakkelijk te verbeteren en er is geen reden om zijn mededeelingen als onvertrouwbaar te verwerpen. Zij geven integendeel een kostelijk middel in handen, om na te gaan wat onder de Achaemeniden van den zarathustrischen godsdienst reeds algemeen in de zeden was opgenomen.

Zeër te bejammeren is, dat de werken van Theopompus verloren zijn. In het 8^e Boek zijner *Philippina* handelde deze tijdgenoot van Philippus en Alexander ook over de leer der Magiërs. In verband met de traditie der Pârsis, dat Alexander de heilige schriften der Zoroastriërs in het Grieksch liet vertalen, wat zeker niet letterlijk moet worden opgevat, zou het van veel belang zijn te weten, wat Theopompus van de daarin vervatte leer gelezen of gehoord had. Plutarchus heeft zijn werk gekend en geraadpleegd. Als hij spreekt over de opeenvolgende wereldperioden, die de Perzen aannamen, over den strijd tusschen Oromazdes en Areimanios en de vernietiging van dezen laatste, haalt hij hem aan. Waarschijnlijk had hij ook de in menig opzicht nauwkeurige beschrijving van de zarathustrische godsleer, die hij in hetzelfde geschrift ¹⁾ geeft, aan hem te danken.

Tenzij dat hij dit uit Hermippus heeft geput, een tijdgenoot van Ptolemaeus Euergetes (247—222 v. C.), van wien Plinius ²⁾ verzekert, dat hij de godsdienstige leeringen

¹⁾ *De Iside et Osiride*, c. 46—47. Vrij juist is de verklaring die hij geeft van vier der zes Amesaspends, maar Haurvatât en Ameretât heeft hij niet goed begrepen. Wat hij vertelt over het verbergen van vierentwintig door Oromazdes geschapen goden in een ei, dat door evenzooveel tegenscheppingen van Areimanios wordt geopend, is nog door geen ouderen zarathustrischen tekst bevestigd. Voor hetgeen in latere geschriften met deze voorstelling eenigszins overeenstemt zie men Windischmann, *Zoroastrische Studien*, blz. 284.

²⁾ *Historia naturalis* XXX, 1. Windischmann, wien die twee millioenen overdreven voorkomen, wil in plaats van *vicies centum milia versuum* lezen *vicies dena milia versuum*, en betoogt dat deze 200.000

der Perzen in hun eigen boeken bestudeerd had, en een nauwkeurig verslag had gegeven van de twee millioen verzen die deze bevatten. Ook Hermippus' werk is geheel verloren gegaan, voor de geschiedenis van den mazdayas-nischen godsdienst een onberekenbare schade. Niet zoozeer omdat wij er, evenmin als dat met Plutarchus' berichten het geval is, veel uit zouden leeren wat in de oudere en jongere inheemsche bronnen niet te vinden is, maar omdat er uit zou blijken, wat toen reeds bij de Zarathustriërs van kracht was, en omdat het over het vraagstuk der oudheid van 't Avesta veel licht zou kunnen verspreiden.

Daarom is de mededeeling van Diogenes Laertius (die ook Theopompus aanhaalt), dat Eudoxus, de tijdgenoot van Plato, en Aristoteles de leer van den strijd tusschen Zeus-Ormazdes en Hadès-Areimanius reeds kenden ¹⁾, hoe kort ook, van het hoogste gewicht.

Strabo, al behoort hij tot eerste eeuw v. C., verdient toch genoemd te worden, omdat, ofschoon hij blijkbaar uit andere geschriften, ten deele zelfs uit Herodotus, putte, hetgeen hij omtrent perzische godsdienstige praktijken bij de Kappadociërs uit eigen ervaring meedeelt, van wezenlijk belang is ²⁾.

Wat eindelijk Pausanias op een enkele plaats ³⁾ van de gebruiken der Magiërs zegt, komt vrij wel overeen met hetgeen uit het Avesta bekend is.

Overigens kunnen wij volstaan met te verwijzen naar de nog altijd niet verouderde verhandeling van Fr. Windisch-

regels vrij wel overeenkomen met hetgeen omtrent den omvang van 't Avesta ten tijde der Sāsāniden bericht wordt. Ook ik zou voor de nauwkeurigheid dier twee millioen niet willen instaan. Maar het sāsānidische Zend-Avesta gold slechts als een overblijfsel van de rijkere literatuur, die ten tijde van Alexander bestond.

¹⁾ *Prooemium*, capp. 6 en 9.

²⁾ Men zie behalve XI, 8, 4 bijzonder het XVe Boek, en aldaar o. a. 2, 14; 3, 1; 3, 7 vgl.: vooral 3, 13 vgl.

³⁾ V, 27, 2 en 3.

mann over de plaatsen der Ouden die op het Zoroastrisme betrekking hebben ¹⁾, al kunnen wij niet met hem de echtheid aannemen der fragmenten van Xanthus Lydus en van den aan Plato toegeschreven dialoog waarvan hij gebruik maakt.

¹⁾ „Stellen der Alten über Zoroastrisches” in *Zoroastrische Studien*, blz. 260—313.

EERSTE HOOFDSTUK.

DE HEILIGE SCHRIFTEN.

1. HET ZEND-AVESTA DER SASANIDEN.

De geschiedenis van den mazdayasnischen godsdienst valt voor een goed deel samen met die van de heilige schriften der Zarathustriërs. Daarom moet over deze schriften eerst opzettelijk worden gehandeld. Het grootste gedeelte daarvan ging verloren. Zooals reeds gezegd werd, bestond er, toen Alexander het Perzische Rijk te gronde richtte, reeds een rijke zoroastrische literatuur, waaraan onder anderen Hermippus de bouwstoffen voor zijn werk ontleende. Volgens een pârzische overlevering, waarop wij later terugkomen, zou de grieksche veroveraar deze boeken deels verbrand, deels naar zijn land hebben gezonden, maar zouden eerst de Arsaciden, later de Sâsâniden (226—636 n. C.) wat er nog van over was bijeenverzameld hebben. Zeker is, dat onder de heerschappij der laatstgenoemden een Canon of Heilige Schrift in gebruik was, die de oude wet, Avesta, met haar verklaring, Zend, bevatte, en daarom gewoonlijk Zend-Avesta genoemd wordt. Deze Canon was verdeeld in 21 Nasks of Boeken, waarvan men in de 9e eeuw onzer jaartelling nog 20 in de oorspronkelijke taal, 19 bovendien in de Pehlewi-vertaling met verklarende glossen bezat. Ook deze verzameling bestaat nu niet meer. Zij ging te loor, niet rechtstreeks ten gevolge der invoering van den Islâm,

want die heerschte in de 9e eeuw sedert lang, maar eerst later onder de tataarsche heerschappij, door de ongunst der tijden en de zorgeloosheid en onwetendheid der geloovigen. Aan hetgeen er nog van overbleef zijn de volgende afdeelingen van dit hoofdstuk gewijd.

Het zou kunnen schijnen alsof de bespreking van het Zend-Avesta der Sāsāniden niet binnen ons bestek valt, omdat wij onze geschiedenis niet verder voortzetten, dan tot Alexander den Groote. Maar dat is inderdaad zoo niet. Al zou het, indien 't geheel bewaard was gebleven, slechts onder zeker voorbehoud kunnen dienen als bron voor de kennis van den zarathustrischen godsdienst vóór den val der Achaemeniden, al werden de oude geschriften daarin ook naar den geest des tijds overgewerkt en opnieuw geredigeerd, die oude geschriften zijn er toch in vervat en maken er de kern van uit. Het is dus van belang na te gaan wat wij er nog van kunnen weten, ook omdat dit over 't geen behouden bleef een gewenscht licht verspreidt.

Over den inhoud van het sāsānidische Zend-Avesta geeft de *Dinkart*, een geschrift in Pehlewi uit de 9^e eeuw n. C., min of meer uitvoerige mededeelingen. De schrijver schijnt het oorspronkelijke zoowel als de vertaling, met de straks genoemde uitzonderingen, nog vóór zich gehad te hebben. Alleen de laatste verstond hij. Het eerste was voor hem een gesloten boek. Dit blijkt daaruit dat hij niets weet te berichten omtrent den inhoud van dien eenen Nask, dien hij nog wel in de oude taal, maar niet in vertaling bezat. Wat hij geeft is dus niet anders dan een uittreksel van die vertaling, met al haar onnauwkeurigheden, omschrijvingen, glossen en jongere bijvoegsels. Nauwkeurig schijnt dat uittreksel wel; althans, het overzicht van den inhoud van den Vendidad dat de schrijver geeft, komt vrij wel met het oorspronkelijke overeen. Maar er komen bijzonderheden uit den tijd der Sāsāniden, ja, nu en dan zelfs toespelingen op de Arabieren in voor, zoodat men voorzichtig zal doen alleen

datgene als oud aan te merken wat met de leer van de oorspronkelijke teksten die wij nog bezitten overeenstemt.

De Dînkart geeft van de 21 Boeken twee rangschikkingen, die geen van beide de oorspronkelijke kunnen zijn. De eene verdeelt ze in drie soorten, tot elke waarvan zeven Nasks zouden behooren, namelijk zeven *gâthische*, zeven *hadha-mâthrische* en zeven wetboeken. Deze schikking komt slechts ten deele met den inhoud der boeken overeen. Uit schrijvers eigen woorden volgt duidelijk, dat er eigenlijk maar vier met de Gâthas in verband staan en dat er maar vijf bij zijn, die wetboeken kunnen heeten, zoodat al de overige inderdaad tot de *hadha-mâthrische*, die van gemengden inhoud, moeten gebracht of althans zoo gekenschetst worden. De andere schikking is een theologische spelerij; hier beantwoordt elk boek aan een der 21 woorden van het Ahunavairya-gebed „de bron der bronnen van den godsdienst.” Misschien oorspronkelijker en althans rationeeler is de orde waarin nagenoeg alle persische Rivâyets de Nasks opsommen, en die wij dus bij de korte beschrijving van het Zend-avesta zullen volgen.

Aan het hoofd staat de Stôt-yašt (*staota-yēsnya*), die thans nog geheel in den Yasna bewaard is en de oudste liederen, de Gâthas, met andere oude teksten, bevat. Terecht heeft de grootste kenner der Pehlewi-literatuur, West, opgemerkt, dat de Stôt-yašt en bijzonder de Gâthas het middelpunt uitmaken waaromheen alle Nasks zich hebben gevormd, en dat deze teksten in den Sâsânidentijd noch grooter, noch kleiner waren dan nu. Misschien ware 't beter, ze den grondslag te noemen, waarop al het andere is gebouwd. De drie onmiddellijk volgende Nasks zijn, of heeten te zijn, commentaren op de Gâthas en de oudste gebeden. De eerste van deze, de Sûtkar, kan slechts met zekere welwillendheid zoo worden genoemd; zelfs zou ik bezwaar hebben dezen Nask een verzameling van homilieën naar aanleiding der Gâthas te noemen, al wil men daarbij ver-

goelijkend opmerken, dat „homilieën wel eens wat vèr van den tekst afwijken”. Inderdaad staan, zoover wij althans uit de inhoudsopgave van den Dînkart kunnen oordeelen, sommige hoofdstukken met de liederen, waarbij ze gerekend worden te behooren, in niet het minste verband ¹⁾). Veel meer van een commentaar heeft de Varstmânsar. Hij is niet alleen naar de orde der gebeden en liederen verdeeld (althans na een inleiding, die de wonderbare geboorte van Zarathuštra verhaalt), maar houdt zich werkelijk meestal aan hetgeen op de overeenstemmende plaats van den Pehlewi-Yasna te vinden is ²⁾), al worden er somtijds onderwerpen in behandeld waarvan noch in de oude teksten, noch in de vertaling, zoover wij weten, iets wordt gezegd, en al wordt van Mânî en zijn volgers (215 na C. en volgende jaren) en zelfs van de 9^e en 10^e eeuw na „de komst van den godsdienst”, dat is volgens de inheemsche chronologie van de 5^e en 6^e of zelfs van de 6^e en 7^e eeuw na C., natuurlijk in profetischen vorm gesproken. Mag men de Gâthas eenigermate met een vedische Samhitâ vergelijken, zoo zou men dezen Nask een Brâhmaṇa kunnen noemen. Nog nauwer aan de Gâthas en de daarbij behorende teksten sluit de Bako-Nask zich aan, althans in de volgorde. Het boek is niet bedoeld als commentaar op het geheel, maar de schrijver doet een keuze van eenige gedeelten

¹⁾ Men vergelijke bijvoorbeeld in Dînk. IX, het 6^e hoofdst., dat bij Yasna 29 zou behooren en niet eens op Gêuš-urva zinspeelt, of hoofdst. 7, dat over iets heel anders handelt dan de twee geesten van Yasna 30, en dergelijke meer.

²⁾ Als een voorbeeld van de wijze waarop dit geschiedt kan het volgende dienen: In fargard 15 wordt o. a. gehandeld over de *hvaêthvadâta*, het huwelijk tusschen verwanten, en Aurhmazd zelf als voorbeeld daarvan gesteld. De aanleiding daartoe is de plaats in Yasna 44, waar Speñta Ârmaiti zijn dochter heet, in verband gebracht met een elders voorkomende mythe, die haar zijn gade noemt, waaruit men de gevolgtrekking maakte dat hij (evenals Manu) met zijn eigen dochter gehuwd was.

(*bako*, *bagha*, stuk, fragment) en hecht daaraan zijn bespiegelingen, waarbij het echter ook meestal moeilijk is den samenhang te vatten ¹⁾). De eerste drie fargards van den Bako-Nask, een soort van commentaar op de drie heilige gebeden bevattend, bezitten wij nog in 't oorspronkelijke ²⁾).

Op deze eigenlijk „gâthische” volgden de zeven boeken van gemengden inhoud, de hadhamâthrische, die zoowel over godsdienstige plechtigheden en gebruiken als over legenden, mythen, kosmogonie en de mazdayasnische wet handelden. De belangrijkste dezer Nasks schijnt de Dâmdât, „de voortbrenging der schepselen” geweest te zijn, een soort van Genesis der geestelijke en stoffelijke wereld. Het boek behandelde dus hetzelfde onderwerp als de Bundehiș, een pehlewï-geschrift, waarvan nog een bewerking uit de negende eeuw onzer jaartelling bestaat, en is daarvan, zooals reeds gezegd werd, naar de gissing van West, de grondslag geweest. Een ander dezer Nasks, den Vištâsp-sâstô, meent men terug te vinden in den zoogenaamden Vištâsp-yašt, waarvan de oorspronkelijke tekst nog over is. Is dit zoo, dan hebben wij hier een vrij laat geschrift, dat onder anderen, in den vorm van een onderricht door Zarathuštra aan koning Vištâspa gegeven, de mazdayasnische leer samenvat, gebrekkig van samenstelling en niet zeer origineel.

Wat de Vaštaj-Nask, die nu volgt, behelsde weten wij niet, want hij ging reeds vroeg verloren. Maar de twee daarop volgende, Spend en Citradât, hebben dit met elkander gemeen, dat ze beide handelen over de legende der heiligen en profeten, de tweede, die dus in chronologische orde de eerste zijn moest, van Hošang tot Zaratušt, de eerste van Zaratušt tot Sošans. Daaraan sluit zich vanzelf de Bakân-yašt-nask aan, die althans 15 der nog in den

¹⁾ Slechts van deze drie Nasks bezitten wij een eenigszins uitvoerige ontleding in Dinkart IX, van al de overige, zoover zij den schrijver toegankelijk waren, slechts een korte inhoudsopgave in Dinkart VIII.

²⁾ Namelijk Yasna 19—21.

ouden tekst bewaarde Yašts bevatte, waarin de epische legende van Irân, zooals bekend is, zulk een voorname plaats bekleedt.

Dan komen vijf wetboeken, waarvan het laatste, de Vendîdâd, nog over is. Als alle wetboeken der oudheid handelen zij over alles dooreen, godsdienstige, burgerlijke, staatkundige belangen, zonder dat althans de overzichten die wij van den inhoud bezitten, en die hier soms vrij uitvoerig zijn, ons veroorloven daarin een logische orde te ontdekken. Slechts zou men het eerste: Nikâtûm, een soort van strafwetboek, het vierde: Sakâtûm, een regeling van persoonlijke en familiezaken kunnen noemen, maar die algemeene naam zou op verscheiden hoofdstukken die er in voorkomen niet van toepassing zijn. Ook de vraag, of ze pehlewi-bewerkingen van zeer oude teksten zijn laat zich moeilijk beantwoorden. Er komt veel in voor, wat zeker oud kan zijn, veel waarvan het tegenovergestelde nog zekerder is. In de inhoudsopgave van het straks genoemde strafwetboek is niets te vinden, wat verhinderen zou het tot den tijd der Achaemeniden of nog vroeger te brengen. Ook van de andere zou dit in 't algemeen kunnen gelden, althans zoo men er bijvoegt dat zij met de latere maatschappelijke en staatkundige behoeften en godsdienstige beschouwingen in overeenstemming gebracht en sterk geïnterpoleerd zijn. Zoo behoeft, om een enkel voorbeeld te noemen, wat in den Ganabâ-sar-nîjât omtrent de krijgslieden en hun bevelhebbers wordt voorgeschreven niet van laten oorsprong te zijn, maar als in een ander hoofdstuk van dezen Nask de vijanden vermaand worden zich aan den Koning der koningen en aan den dienst der yazatas te onderwerpen, en men hen zelfs dreigt met den dood, wanneer zij dit weigeren en de iranische nationaliteit niet willen aannemen, dan kunnen wij overtuigd zijn, dat hier een rechtzinnige uit den tijd der Sâsâniden aan het woord is. Alleen waar wij, zooals met een gedeelte van het wetboek Hûspâram het geval is, nog

den Avesta-tekst die er aan ten grondslag ligt bezitten ¹⁾ kunnen wij het oude van het later bijgevoegde onderscheiden. Of deze wetboeken ooit ingevoerd geweest en aan de rechtspraak ten grondslag gelegd zijn, is moeilijk meer uit te maken. Voor den Sâsânidentijd is dit niet onwaarschijnlijk, in de periode waarmee wij ons bezighouden waren zij wellicht niets meer dan heilige schriften, waarin de priesters en godgeleerden hun idealen hadden geschetst, doch die in den staat geen kracht van wet hadden.

De geheele verzameling wordt besloten door den Hadhôkt-Nask, die blijkens den naam (*hadha-âkhta*) een bijvoegsel bij de andere teksten en daarom bont van inhoud was, maar ook zeer oude bestanddeelen schijnt te hebben bevat. Verscheiden fragmenten zijn er nog van bewaard in de oorspronkelijke taal, en de naam zelf wordt in den jongeren Yasna genoemd.

Een belangrijke gevolgtrekking, die uit dit overzicht mag worden afgeleid is deze, dat de Gâthas met de bijbehorende teksten in het Zend-Avesta der Sâsâniden denzelfden hoogen rang innemen als in het ons bekende Avesta, daar evenzeer als hier het middelpunt uitmaken en als de oudste en heiligste oorkonden van de zarathustrische openbaring worden erkend. Ook is duidelijk dat het Zend-Avesta geen enkelen gâthischen tekst meer of minder bevatte, dan die in den Yasna van 't Avesta zijn opgenomen. Dat blijkt uit de volgorde in de drie gâthische Nasks, die den vorm hebben van commentaren op de heiligste gebeden en de Gâthas, al behooren ze tot die soort van commentaren, ook in later eeuwen niet zeldzaam, die meer in- dan uitleggen. In elk geval bewijzen

¹⁾ De inhoud van twee fargards van dezen Nask komt grotendeels overeen met den Nîrangîstân, uitgegeven en vertaald door Darmesteter *Le Zend-Avesta*, III. p. 91 suiv., maar de orde is een geheel andere. D. heeft niet opgemerkt, dat het eerste gedeelte van den Avesta-Nîrangîstân niet in den gelijknamigen fargard van den Nask, maar in den daaraan voorafgaanden Aêrpatištân zijn parallel heeft.

ze, met welken eerbied men die oude oorkonden beschouwde en hoe men daarin den grondslag der goddelijke openbaring zag.

Het belangrijkste, vooral voor de kennis van den godsdienst, wat na Alexander nog van de gewijde boeken bestond, bleef dus behouden. Toch is het verlies van zooveel, zij 't ook soms minder gewichtige schriften in den oorspronkelijken vorm en de oude taal altijd te betreuren. Grooter rijkdom der oud-iranische literatuur zou aan de verklaring van het overgeblevene niet weinig ten goede komen. Een schifting tusschen het van ouds overgeleverde en het later bijgevoegde in de Pehlewi- en Pârsiliteratuur zou zoo alleen mogelijk zijn. Bestonden het Boek der geslachten, de Nask-Cithradhât, en de Spend nog, wij zouden de fragmenten van 't iranische epos en van de legende van Zarathuštra niet met moeite tot een zeker geheel behoeven te verbinden, maar van beide een overzicht vóór ons hebben. Uit den Dâmdât zouden wij kunnen zien, welke voorstelling de oude Zarathustriërs zich van de schepping en inrichting der wereld maakten, wat nu alleen uit enkele zinspelingen in de Avestaboeken en voorts bij gissing uit zeer troebelē bronnen kan worden afgeleid. Ook omtrent den eerdienst en de priesterschap zouden wij vrij wat beter bescheid weten. Maar wij moeten ons vergenoegen met hetgeen uit de groote schipbreuk gered werd en de vraag is alleen, of wij 't met vertrouwen mogen gebruiken. Die vraag moet thans worden beantwoord.

2. HET AVESTA EN DE BOEKEN WAARUIT HET BESTAAT.

Van de 21 Nasks, waarover in de vorige afdeeling van dit hoofdstuk gesproken werd, bezitten wij, naar men berekent ¹⁾

¹⁾ Darmesteter, *Le Zend-Avesta*, III, xvi suiv. en West, *Pahlavi Texts*, Part IV in *Sacred Books of the East* XXXVII, passim.

nog twee in hun geheel, namenlijk de Staota-Yêsnya ¹⁾ en den Vendidad; een bijna volledig, namelijk de Yašts (Bakân Yašt); drie andere, waaronder de Hadhòkht-Nask, voor een groot deel en van negen andere meer of min belangrijke fragmenten. Zij zijn geschreven in een oud-iranische taal, een zusters taal van het Oud-Perzisch, dat de Achaemeniden in hun opschriften bezigden, doch in twee eenigszins verschillende dialekten. Vroeger werd zij meestal Zend genoemd, wat zeker verkeerd is, omdat door Zend nooit een taal werd aangeduid, thans veelal Avestisch. De naam Baktrisch, reeds door Benfey en Spiegel gebezigd, schijnt mij nog steeds de verkieslijkste, al is Baktrië slechts een, maar dan toch het voornaamste der landen waar deze taal oudtijds gesproken werd. Het meerendeel daarvan vormt het Avesta, de heilige Wet, door Anquetil du Perron in 1761, na een tocht die getuigde van zeldzame toewijding aan de wetenschap en stalen volharding, naar Europa gebracht en waarvan hij reeds beproefde een vertaling te geven. Later werden nog eenige fragmenten gevonden ²⁾. Waarschijnlijk werden slechts deze stukken bewaard, ofschoon men ze zonder behulp eener overzetting niet verstaan kon, omdat ze bij den eerdienst gebruikt en daarbij in de oude taal opgezegd en gezongen moesten worden. De geringe omvang van 't Avesta en de bedorven toestand van den tekst bemoeilijken het recht verstand niet weinig. De eerste die den weg voor een wetenschappelijke verklaring baande was Eugène Burnouf. Sedert hem is men, onder allerlei afdwalingen, zoo vaak men tot de gezonde filologische methode terugkeerde, bestendig vooruitgaan in de studie van de Zaratrustrische Schrift, en is het mogelijk geworden een beeld te schetsen van, en eenig inzicht te erlangen in de ontwikkeling

¹⁾ In Yasna 14—17, 22—54 en 56.

²⁾ Verzameld en uitgegeven, ook zooveel mogelijk vertaald door Darmesteter in het derde deel van *Le Zend-Avesta*.

van den godsdienst, waarvan zij de oorkonden bevat ¹⁾).

Het Avesta bestaat uit 1^o den Yasna, een zuiver rituaalistisch boek, in 't welk de teksten gerangschikt zijn in de orde der offerhandelingen waarbij zij opgezegd of gezongen werden; 2^o den Vispêred (*vîspê ratavô*: alle heeren, d. i. aangeroepen heiligen), aldus genoemd omdat hij gebezigd werd bij de offerhandelingen waarbij alle Heeren werden aangeroepen; 3^o den Vendidâd (*vî-daêva-dâta*: tegen de daêvas gegeven, of de wet tegen de daêvas), een wetboek in 22 fargards of hoofdstukken, de voorschriften bevattend die de vrome heeft in acht te nemen om de godsdienstige reinheid te onderhouden of te herkrijgen, zonder welke hij onder de macht der daêvas zou komen; 4^o de Yašts, offerzangen, gedicht, althans voor 't meeste deel, ter eere van die Yazatas, aan wie 27 van de 30 dagen der maand gewijd waren ²⁾, en 5^o eenige kleinere geschriften, kalenders, gebeden en spreuken, met of zonder de Yašts gewoonlijk onder den naam van het kleine Avesta (Khorda-Avesta) begrepen en bestemd niet voor den openbaren, priesterlijken, maar voor den bijzonderen eeredienst van iederen vrome. Het eenige dezer boeken, dat geheel aan een Nask van 't Sâsâniden-

¹⁾ Het is hier de plaats niet, noch om de geschiedenis der verklaring van 't Avesta te schrijven, noch om de rechte methode die daarbij moet worden aangewend te kenschetsen, wat zonder in allerlei technische bijzonderheden te treden niet zou kunnen geschieden. Alleen wil ik, om kleur te bekennen, gaarne verklaren, dat ik ook hier alleen goede resultaten verwacht van de eenige kritisch-filologische methode die op alle schriften van vroeger of later tijd wordt toegepast, waarbij echter het verstandig raadplegen der traditioneele verklaring goede diensten bewijzen kan. Haar slaafs te volgen is een smadelijke verloochening van alle wetenschap.

²⁾ De 8e, 15e en 23e dag der maand hadden geen eigen heilige, maar waren een voorbereiding voor de groote feestdagen die er onmiddellijk op volgden, aan Atar, Mithra en Daêna gewijd. Op die voorbereidingsdagen werden Ahura Mazda en de Ameša-speñtas aangeroepen.

Avesta beantwoordt, is de Vendîdâd; de Yasna bevat den Stôt-yašt-nask (staota-yēsnya), doch door samenvoeging met een drietal hoofdstukken uit den Bakô-nask ¹⁾, een drietal oude Yašts ²⁾ en eenige litanieën, bovendien door herhalingen kunstmatig tot 72 hâs of hoofdstukken gebracht; de Yašts-bundel eindelijk bevat den Bakân of Baghân-Nask, die uit zestien dezer liederen bestond, vermeerderd met eenige andere, die blijkbaar jonger zijn en met teksten van geheel anderen aard aan andere Nasks ontleend.

Men kan niet zeggen, dat een dezer boeken als zoodanig ouder is dan de andere, alle bevatten oudere en jongere bestanddeelen. Misschien is de Vendîdâd als boek het oudst, en zijn de Yašts iets later bijeengebracht en althans in den tegenwoordigen vorm iets later opgesteld dan de Vendîdâd en Yasna. Is het voorshands nog niet mogelijk nauwkeurig te bepalen, wat in elk dezer boeken ouder, wat jonger is, iets kan daarvan nu reeds met zekerheid worden gezegd, en men behoeft niet te wanhopen dat voortgezet onderzoek daarover nog meer licht zal verspreiden.

Al aanstonds moet opgemerkt worden dat een aantal teksten in een ander dialect geschreven zijn dan de meeste overige. Dit verschil in taal is wezenlijk en kan niet, zooals men ten behoeve van een bodemlooze theorie gepoogd heeft te doen, tot een verschil van schrijfwijz herleid worden ³⁾. Wel behooren beide tot eenzelfde taal, maar òf als twee dialecten in verschillende streken gesproken, òf als een ouder en een jonger vorm van ontwikkeling. Het eerste is vrij algemeen aangenomen, maar op zwakken grond, het laatste dunkt mij 't waarschijnlijkst. Dat de taalvorm waarin

¹⁾ Hâ 19—21.

²⁾ Deze zijn: de Hôm-yašt, hâ 9—11, de Srôš-yašt, hâ 57, de zogenaaamde Mayâ-yašt, hâ 65 en in zekeren zin ook hâ 62, welks hoofdinhoud met den Ataš-yašt overeenstemt.

³⁾ Zie wat ik daarover schreef in *Revue de l'Histoire des Religions* 1894, livr. 1, p. 78 suiv.

de Gâthas geschreven zijn en die daarom de gâthische heet, archaïstischer is dan de andere is algemeen erkend, en ook het metrum der Gâthas is veel ouder en primitiever dan dat der Yašts. Zouden wij reeds daarom, niet alleen de oude liederen, die, zooals ik zeide, reeds van oudsher beschouwd werden als grondslag van het geheele Avesta, maar alle in den gâthischen taalvorm geschreven stukken als voortbrengselen eener vroegere periode moeten beschouwen, de inhoud vooral, vergeleken met dien der andere geschriften, bewijst het.

De teksten in gâtha-dialekt zijn de Gâthas, de Yasna haptanghâiti, een viertal zeer heilige gebeden en eenige kleinere stukken, zooals de geloofsbelijdenissen en andere. Zij komen later ter sprake. Dan zal blijken dat ook zij niet even oud zijn, maar van een geleidelijke ontwikkeling der godsdienstige denkbeelden en voorstellingen getuigen. Maar alle te zamen vertegenwoordigen een ouder standpunt van godsdienstige ontwikkeling dan de geschriften in den jongeren taalvorm opgesteld. De Gâthas, eigenlijk vijf verzamelingen van liederen, niet naar inhoud of onderwerp maar naar het metrum gerangschikt ¹⁾, bevatten de dikwijls met warme geestdrift verkondigde, oorspronkelijke zarathustrische heilsleer. Men zou het dus aan den aard dier zangen kunnen toeschrijven, dat daarin van allerlei inzettingen en gebruiken, die in de andere deelen van 't Avesta een voorname plaats beslaan, zooals de jaar- en dagverdeeling, de baresmantwijgen bij 't gebed en 't offer gebezigd en dergelijke niet gewaagd wordt. Zelfs zou het toevallig kunnen zijn dat ook in den Yasna der zeven hoofdstukken daarvan gezwe-

¹⁾ De vijf Gâthas zijn: 1. *Ahunavaiti*, 7 liederen, waarachter*de *Yasna haptanghâiti*, Y. der 7 hoofdstukken, een prozawerk van jonger datum, zeker met het oog op de Gâtha zelve saamgesteld, gevoegd is, 2. *Ušavaiti*, 4 liederen, 3. *Speñtâ-mainyâ*, 4 liederen, 4. *Vohu-khšathra*, 1 lied, eveneens met een prozabijvoegsel, en 5. *Vahistôišti*, 1 lied, waarachter het heilige gebed *Airyemâ išyô* gevoegd is.

gen wordt. Maar er is dieper verschil, zooals onze geschiedenis zelve zal leeren. Hier echter moet reeds op eenige hoofdpunten gewezen worden. De Zarathuštra der Gâthas, hij zij oorspronkelijk een historisch of een legendarisch persoon, is een verheerlijkt profeet, de hoogste van allen, begenadigd met de volkomen openbaring van Mazda ahura, en daarom het hoofd van alle aardsche wezens; die van 't overige Avesta is een mythisch wezen, vereerd als een god. De zeven Ameša-speñtas, die in de Gâthas nog niet eens zoo genoemd worden, zijn nog bij lange niet de geniën van de latere leer, maar nog nauwlijks gepersonifiëerde afgetrokken denkbeelden. Het dualisme wordt in de oudste prediking niet minder stellig geleerd dan in de overige geschriften; er is sprake van twee geesten, een goeden en een boozen, die elkander bestrijden en tusschen welke de geloovige kiezen moet, maar Mazda staat eigenlijk daarboven, en van een vijandigen schepper, in gelijken rang tegenover hem geplaatst en met wien hij als evenknie heeft te worstelen, van den Aïro-mainyuš van 't jongere stelsel kennen de gâthische teksten noch de voorstelling, noch den naam ¹⁾. Eindelijk, en dit is het voornaamste, de schoonste, de meest vereerde van alle Yazatas, de machtigste bestrijder van het rijk des Boozen, niet minder dan het heilige vuur het middelpunt van den cultus in geheel het jongere Avesta, Haoma, wordt in de gâthische geschriften zelfs niet eenmaal genoemd ²⁾.

¹⁾ De kiem van dit latere dualisme ligt in Yasna 45,2 waar sprake is van de twee eerste geesten der wereld, den heilige (*spanyâo*, comparatief) en den booze (*angrô*). Maar uit het verband met het vorige en volgende blijkt dat met dien *spanyâo* niet Mazda zelf bedoeld wordt. De twee andere plaatsen waar *angrô* of *aïrô* en *angrô* samen voorkomen zijn duister; alleen is duidelijk dat beide malen van slechte menschen, niet van booze geesten gesproken wordt.

²⁾ Ys. 42, een aanhangsel van den Ys. haptanghâiti, spreekt wel van drie Haomas, maar 't is algemeen erkend, dat dit hoofdstuk een veel jonger bijvoegsel is, in slecht gâthisch geschreven. Al moeten wij aan-

Dit diepgaand verschil kan alleen daardoor verklaard worden dat de Gâthas en 't geen er bij behoort de oudste oorkonden zijn van den godsdienst, waarvan de in den anderen taalvorm geschreven teksten de latere ontwikkeling vertegenwoordigen. In 't afgetrokkene zou 't niet onmogelijk zijn, dat beide richtingen gelijktijdig, in verschillende streken, laat ons zeggen in Oost- en in Noordwest-Irân, ontstaan, en zich zelfstandig ontwikkeld hadden, tot ze, onder de Arsaciden of Sâsâniden samensmolten. Zelfs ware 't, evenzeer in 't afgetrokkene, mogelijk, dat de zooveel soberder, wijsgeeriger, idealistischer leer der Gâthas de vrucht was eener hervorming van het grof dualistisch, mythologisch stelsel van de andere boeken, met zijn tallooze Yazatas en zijn vele oudarische bestanddeelen, zoodat dan dit laatste werkelijk het oudste der twee was. Maar beide mogelijkheden zijn uitgesloten vooreerst door hetgeen wij van de taal gezegd hebben, en dan door het onbetwifelde feit, dat de laatstgenoemde leer geheel berust op die der Gâthas, die zij gewijzigd, gepopulariseerd, verbasterd heeft, doch uit welke zij alleen kan worden verstaan, evenals de christelijke dogmatiek uit de leer van het Nieuwe Testament, en niet omgekeerd. De oudere bestanddeelen, mythen, legenden en gebruiken, die in de andere hoofdstukken van den Yasna, in sommige deelen van den Vendîdâd en in de Yašts werkelijk worden aangetroffen, pleiten niet voor de hoogere oudheid dier geschriften. Het zijn overlevingen of herlevingen uit een vroegere periode, zooveel mogelijk met de zarathustrische prediking in overeenstemming gebracht.

Deze gâthische teksten maken het hoofdbestanddeel uit van de Staota yēsnya, den Stôt-yašt-nask, die zooals wij

nemen zooals later, Hfdst. II, 2, zal worden uiteengezet, dat de Haomadienst geen oost-arisch erfgoed was, dan houdt toch dit argument hier zijn volle kracht, want hij was dan toen de oude gâthateksten ontstonden aan de Zarathustriërs nog onbekend en in de andere Avesta-boeken neemt hij een voorname plaats in.

zeiden de kern van den Yasna vormt. Maar zij zijn niet de eenige. Ook in den zoogenaamden jongeren Yasna, te weten in de hoofdstukken die voor en achter dien Nask gevoegd werden ¹⁾, komen er nog enkele voor, namelijk de Mazdayasnische Geloofsbelijdenis, voorafgegaan door een korte lofzegging en gevolgd door een uitvoeriger lofprijzing ²⁾; voorts de bij vergissing zoogenaamde kleine Srôš-yašt, die eigenlijk een aanroeping van de wateren en de Fravašis is ³⁾; eindelijk een zegenspreuk over het vee en den vromen huisstand, onder aanroeping van Mazda als Fšûmao, den voeder of dengene die den wasdom geeft ⁴⁾. Het laatstgenoemde stuk behoorde waarschijnlijk oorspronkelijk tot den Hadhōkht-Nask. Ik vermoed dat de geheele Stōt-yašt-nask of Staota-yēsnya oorspronkelijk uitsluitend gāthische teksten bevatte, dat men daarna eenige andere gāthische teksten van elders ontleend er mee vereenigde, ten einde geen van de heiligste oorkonden der oudste openbaring die men nog bezat bij den offerdienst te missen, en dat daaruit later door voorvoeging van het Haomaritueel en achtervoeging van 't ritueel bij den lijkdienst, den vuurdienst en de vereering der wateren de thans nog bestaande Yasna gegroeid is.

In de andere Avesta-boeken komen, behoudens enkele aanhalingen, geen Gāthateksten voor. Zij zijn geheel in het jongere Baktrisch geschreven. Toch is ook hier niet alles even oud, en al is het thans nog niet mogelijk overal het

¹⁾ Hā 1—13 en 55—72.

²⁾ *Frastuyê*, hā 11, 17—18, *Fravaranê* of *Fraoreitiš*, hā 12, 1—8, *Āstuyê* of *Āstaothwanem*, hā 12, 9—13, 7.

³⁾ Hā 56. Het stuk begint met de gedurig herhaalde formule: *seraošō idhā astū*: „gehoor zij hier”. In het eerste woord zag men bij vergissing den naam van den genius Sraoša en verbond den ouden tekst daarom met den veel jongeren Srôš-yašt, die in hā 57 volgt.

⁴⁾ Daarom Fšûšō māt̥hra genoemd. Hā 58, 4—7. De §§ 1—3 vormen een inleiding en § 6 een slot voor de hiermee aangevulde staota-yēsnya, alle echter nog in bijna zuiver gāthischen taalvorm. § 9 is een nog later toevoegsel in de jongere taal.

vroegere en latere nauwkeurig te onderscheiden, het kritisch onderzoek heeft toch hier en daar vrij stellige uitkomsten en eenig inzicht in de samenstelling der teksten gegeven.

Zoo kan het nauwlijks betwijfeld worden, dat de Vendidad, die thans 22 fargards bevat, oorspronkelijk met den 16^{en} fargard sloot. De 17^e werd eerst bijgevoegd en de formule waarmee de 16^e eindigde daarachter nog eens herhaald. Al het volgende is nalezing, bestaande uit teksten, die op het hoofdonderwerp eenigszins betrekking hadden. Dit hoofdonderwerp wordt eigenlijk in farg. 5—16 afgehandeld; want ook 13—15 die zich bezighouden met den hond, het geliefde huisdier der oude Perzen, door hen bijna met den mensch op éene lijn gesteld, behooren hier volkomen, wijl de honden, waartoe men ook bevers, egels en andere dieren rekende, vernielers van booze geesten zijn. Toch verraden aanhalingen, inlasschingen van metrische en mythologische fragmenten, waarvan dan de prozatekst de verklaring geeft, het tegenstrijdige van sommige voorschriften en de talrijke herhalingen met meer of minder wijziging, dat ook deze fargards uit verschillende teksten zijn samengesteld ¹⁾). Zoo draagt de 7^e fargard duidelijk de sporen van jonger samenstelling dan de 5^e, waarvan hij verscheiden afdeelingen woordelijk herhaalt, maar dan ook de daarin vervatte geboden wel verzacht, en dan de 6^e, die evenmin als de 8^e van dakhmas, de torens tot nederlegging der lijken, gewag maakt ²⁾). Of de eerste vier hoofdstukken als inleiding

¹⁾ Zie bijvoorbeeld de oude landbouwliedjes 3, 24—33, de mythische voorstelling van Mazda en de wateren 5, 17. 20 en 21. Herhalingen komen telkens voor.

²⁾ Farg. 7, 16 heeft zelfs een aanhaling uit het zeer jonge hoofdstuk Yasna 65, 5, en 7, 52 komt overeen met farg. 19, 31 en Yšt 22, 16, beide, zooals bekend is, zeer jonge stukken. Zonderling klinkt 7, 49 vgg. het geweldige uitvaren tegen de dakhmas, die wel overal voor onrein gelden, maar toch noodig waren. De voorschriften van farg. 5 over de reiniging der vrouw die een dood kind ter wereld bracht, worden 7, 70—72 gewijzigd.

van dezelfde hand, dan wel als een voorvoegsel van een jongeren redactor beschouwd moeten worden, is onzeker. Maar zeker is, dat aan den 1^{en} fargard een zeer oude tekst ten grondslag ligt, die hier en daar aangevuld en met jongere voorstellingen in overeenstemming gebracht wordt. Het is een opsomming van landen door Ahura Mazda voor zijn aanbidders schoon en geriefelijk geschapen, doch door de tegenscheppingen van Aîrô-mainyuš bedorven. Reeds dit laatste behoort misschien niet in de oorspronkelijke redactie. Maar zeker is er strijd tusschen hetgeen in den aanhef en hetgeen in § 2 en 3 van het arische stamland, Airyanem vaêjô, gezegd wordt. Ginds is het een paradijs, zoo schoon, dat, indien de Schepper niet nog meer plaatsen bewoonbaar en aantrekkelijk had gemaakt, alle bewerkte wezens daarheen zouden gegaan zijn. Hier is het een werkelijk land, door zijn langdurigen scherpen winter onbewoonbaar geworden, het land waar het hart, het midden des winters is, waaromheen de winter van alle zijden aanstormt. Deze laatste voorstelling is zeker de oorspronkelijke. De vermelde landen maken slechts een deel van Irân uit, en de redactor gevoelde, dat dit onvolledige zijner lijst in zijn tijd verwondering moest baren. Hij voegt er dus de opmerking bij, dat er nog andere in menig opzicht voortreffelijke landen zijn, die hij niet heeft opgenoemd.

Ook de 2^e fargard is een zarathustrische bewerking der legende van den oud-arischen heros Yima (Yâma), den koning der eerste menschheid, die negenhonderd jaren regeerde en in dien tijd, wegens de toeneming zijner onderdanen, de aarde reeds tweemaal had moeten vergrooten, doch daarna, toen alles op aarde door een geweldigen winter zou worden vernietigd, op bevel van Ahura Mazda een *vara* of omtuinde plaats inricht, waar hij zich met het zaad van vee, menschen, honden, vogels en met brandende vuren terugtrekt. Wij komen later op de mythe zelve terug. Maar nu moest voor den geloovigen Mazdayasner duidelijk

gemaakt worden, hoe deze oude overlevering die hij niet geneigd was prijs te geven, in overeenstemming kon worden gebracht met de rechtzinnige leer, dat aan Zarathuštra reeds van het begin der schepping de wet geopenbaard was en hij het hoofd is der aardse huishouding. Op vrij onhandige wijs laat de schrijver deze vraag door Zarathuštra zelf aan Mazda voorleggen, die hem antwoordt, dat Yimā weigerde, de wet te verkondigen, maar wel de goede landstreken wilde uitbreiden; Zarathuštra bleef dus de eerste profeet der ware leer. Een andere vraag was, of die leer in den var van Yima onbekend was. Het antwoord is, dat een mythische vogel haar daar heeft gebracht, en dat Zarathuštra ook daar de ratu of geestelijke, Urvataṭ-narô de anhu of wereldsche heer is ¹⁾.

Eindelijk, om nog slechts één voorbeeld te noemen, dat de 19^e fargard uit zeer verschillende en onderling geheel niet samenhangende stukken bestaat, is sinds lang opgemerkt. Tusschen 1—10 en 43—47, die bij elkander behooren, zijn drie andere teksten over gansch verschillende onderwerpen ingelascht. De hoofdtekst is het verhaal der zoogenaamde verzoeking van Zarathuštra, naar alle waarschijnlijkheid jonger dan de meeste fargards van den Vendîdâd ²⁾, doch waaraan een oude mythe ten grondslag ligt in den geest der mazdayasnische leer bewerkt. De daartusschen gevoegde stukken zijn van nog jongeren oorsprong ³⁾.

¹⁾ Urvataṭ-narô geldt in de latere legende voor een zoon van Zarathuštra en voor het hoofd van den stand der landbouwers. Misschien was 't oorspronkelijk een bijnaam van Yima: „menschevriend”, of beter „de menschen vereenigd”. Reeds van § 39 af begint een soort van commentaar.

²⁾ Bewijzen zijn 19,5, waar de pairika Khnāthaiti genoemd wordt, alleen nog in Yšt 19, voorts het meer Kāsu, alleen in Yšt 13 voorkomende. Den toekomstigen Saošyañt, waarvan daar sprake is, vindt men in den jongeren Yasna, Vispêred en de Yašts.

³⁾ Niet alleen de aanroepingen 19, 13 bewijzen dat, maar ook vooral de genet. ahurô-mazdâo, die alleen in Ys. 71, 10 voorkomt, waar Justi, Darmesteter en anderen ten onrechte een vocatief aannemen. Zie ook nog Ys. 7, 24 en 13, 5, in aanhalingen uit den Yasna haptanghâiti.

De Yašts vormen naast de Gáthas het dichtерlijke bestanddeel van 't Avesta en zijn een rijke bron voor de kennis der oud-iranische poezie en mythologie. Maar zij zijn van zeer ongelijke waarde en verschillenden ouderdom. Zoo zijn er drie, een aan de zeven Ameša-speñtas, een aan Aša-va-hišta, een aan Haurvatât gewijd, die niet in den Baghân-Nask waren opgenomen, en niet veel meer dan waardeloos knutselwerk mogen heeten, waarvan de hopeloos bedorven tekst niet aan de slordigheid der afschrijvers maar aan de onwetendheid der samenstellers, men kan niet zeggen: dichters, is te wijten ¹⁾. Zij zijn blijkbaar opgesteld, om in een leemte te voorzien. Men miste lofzangen aan de hoogste geesten van 't zarathustrisch stelsel te zamen of afzonderlijk gewijd. Ook de Ormazd-Yašt, het lied voor den hoogen God zelven, is door en door prozaïsch. Het is een theologische bespiegeling over de goddelijke kracht van Ahura Mazdas naam, tweemaal afgebroken door droge lijsten van namen, waarvan de tweede jonger is dan de eerste, en die misschien beide interpolaties zijn; trouwens niet de eenige in dit gebrekkig opstel. Doch dit juist pleit voor de betrekkelijke oudheid der andere, vooral van die welke oud-arische goden, in zarathustrische yazatas veranderd, bezingen. Deze althans schijnen niet met het oog op de bijzondere feestdagen gedicht, maar eerst later daarvoor in gebruik genomen te zijn. Tot de schoonste, zoowel in dichtерlijk als in religieus opzicht behooren de Hô-m-Yašt, evenals de daarmee geenszins gelijkstaande Srôš-Yašt, in den Yasna opgenomen, beide gunstig afstekend bij de parallele liederen in de verzameling der Yašts; de Ardvîstûr-Bânô- of Abân-Yašt, aan de

¹⁾ Er schijnt ook een Yašt aan Vohumano gewijd te zijn geweest; want de Bahman-Yast, uit de 12e eeuw n. C. vat de oudere pehlewivertaling met commentaar van een avestisch origineel samen. Zie West, *Pahlavi Texts* (SBE.) I, Introd. pp. 4 ff. Hij vermoedt dat de vertaling waarvan de Bahman-Yast het epitome is, ten tijde van Khûsrô Nôsirvân (531—579) moet vervaardigd zijn.

hemelsche wateren en haar hoofd Ardvī-sûra-Anâhita gewijd, de Tištar-, Mihir- en ten deele ook de Farvardin-Yašt. Met den inhoud zullen wij later kennis maken; wij spreken nu alleen over hun samenstelling en betrekkelijke oudheid. Wat het eerste betreft, zij zijn hier en daar sterk geïnterpoleerd. Midden tusschen warme lofprijzingen en levendige beschrijvingen stuit men op dor-prozaïsche opmerkingen van ritualistischen aard, die duidelijk de hand van priesters verraden. Ook aan 't slot zijn dikwijls eentonig elitanieën aangehecht. Meestal zijn de inlasschingen gemakkelijk daaraan te onderscheiden, dat men zich de moeite niet getroost heeft ze in metrischen vorm te brengen. Wat het andere, de oudheid, aangaat, sommige hebben ongetwijfeld een of meer vroegere, niet-zarathustrische maar bij 't volk geliefde liederen tot grondslag. Hier en daar kan men, zoo al niet den ouden tekst, door den mazdayasnischen bewerker in zijn geest gewijzigd, dan toch sommige overblijfselen daarvan duidelijk herkennen. Dit kan hier niet in bijzonderheden worden aangetoond. Maar als een paar sprekende voorbeelden kies ik den Ardvīstūr-Bânô-Yašt en den Tištar-yašt.

Verscheiden Yašts, die yazatas ten onderwerp hebben, wier vereering men wilde aanprijzen, vooral die aan den ouden godsdienst ontleend waren en oorspronkelijk niet in het zarathustrische stelsel behoorden, geven een opsomming van heroën der legende en zelfs van goddelijke wezens, die hun oudtijds offers brachten. Twee zulke lijsten zijn ook in den Ardvīstūr-Yašt ingeschoven ¹⁾. Licht men die er uit,

¹⁾ Volgens Darmesteter zouden in Yšt 5 van 16—83 de aanbidders van Anâhita voor Zarathuštra, van 97—118 de tijdgenooten en volgers van dezen genoemd worden. Dit is onjuist. Reeds 68 wordt Jâmâspa, 72 Ašavazda, 76 Vistauru, 81 Yôišta vermeld, die alle tot den kring van Zarathuštra behooren. 1—5 = Ys. 65, 1—5. Str. 7, 11, 13 en 15 zijn een verbleekte navolging van de gloeiende beschrijving aan het slot van den Yašt. Str. 88—96 vallen geheel uit den toon en bevatten theologische bespiegelingen in mazdayasnisch-rechtzinnigen geest.

dan houdt men, met uitzondering van den aanhef en eenige andere uitbreidingen, fragmenten over van een of meer liederen ter eere van Ardvî-sûra Anâhita, waarin niets bepaald zarathustrisch te vinden is: Een bede aan de godin om neder te dalen van de sterren op aarde, een opsomming van de zegeningen die haar aanbidders, krijgslieden, priesters — die hier in de tweede plaats genoemd worden — jonge meisjes en vrouwen van haar verlangen, een beschrijving van haar nederdaling in volle schoonheid en glorie, alles besloten met de bede van den krijger om haar bijstand in den slag ¹⁾.

Ook de hier en daar werkelijk schoone, dichterlijke Tištar-Yašt is duidelijk de zarathustrisch-mazdayasnische overwerking van een zuiver mythologisch lied, waarin deze regengbrengende god, in zijn verschillende metamorfozen, als schoon jongeling, als stier, en als wit paard met gele ooren, en zijn strijd in deze laatste gedaante, tegen den demon der droogte en dorheid, Apaoša, als een zwart paard, bezongen werd. Het zou een wanhopig pogen zijn, hier of elders, bijvoorbeeld in den beroemden Mihir-yašt, het oude, niet-zarathustrische lied uit den tegenwoordigen tekst te willen reconstrueeren. De bewerkers hebben zich met den ouden tekst te groote vrijheden veroorloofd, ten einde dien met hun godgeleerde beschouwingen in overeenstemming te brengen, dan dat wij hem volkomen weer zouden herkennen. Maar wat geheel uit hun pen gevloeid is, wat zij er enkel voor geplaatst, tusschen gevoegd of aangehecht hebben, valt gemakkelijk te onderscheiden ²⁾.

¹⁾ Strophe 132 is de bijvoeging van den priester die er een offerlied van gemaakt heeft en daartoe de woorden van den aanhef (85), de bede om nederdaling op aarde, hier geheel ongepast, nu zij reeds lang vervuld is, heeft herhaald en uitgebreid. Hier en daar heeft de redactor enkele trekken naar zijn smaak ingevoegd, die met de overige schildering niet stroken.

²⁾ Zoo is bijvoorbeeld in den Mihir-Yašt, Yšt 10, § 1—6 een theologische inleiding, die er oorspronkelijk niet toe behoort, en, wat reeds

Maar dit onderzoek is nog in zijn beginselen en de uitkomsten die het reeds heeft opgeleverd moeten nog nader worden getoetst. Wij mogen er dus niet langer bij stilstaan, en hebben alleen nog de vraag te beantwoorden, in welken zin de geschriften van 't Avesta als bronnen voor de geschiedenis van den zarathustrischen godsdienst moeten beschouwd worden. Men heeft steeds verzuimd die vraag te stellen en zich van het verschillend karakter onzer bronnen rekenschap te geven. Daardoor zag men zich voor vermeende moeilijkheden geplaatst, die men niet in staat was op te lossen. Men zag namelijk strijd tusschen de leer van 't Avesta en hetgeen de opschriften der Achaemeniden of bijvoorbeeld Herodotus omtrent den godsdienst der Meden en Perzen getuigen, en leidde daaruit allerlei verkeerde gevolgtrekkingen af. Die strijd bestaat, maar laat zich gemakkelijk verklaren uit het verschillend karakter der genoemde bronnen. Herodotus bericht wat hij, of wat zijn zegsman, van den volksgodsdienst, de werkelijke godsverering der Iraniërs gehoord had, en ook enkele andere mededeelingen der Ouden, met name van Strabo, zijn van denzelfden aard. Uit de opschriften der Achaemeniden leeren wij den mazdayasnischen godsdienst kennen, in zover hij in hun rijk staatsgodsdienst geworden, met andere woorden officiëel erkend was. Het Avesta geeft een beeld der ontwikkeling van het Zarathustrisme, zooals het vóór Alexander in Medië en Perzië misschien nooit, tenzij dan wellicht op een enkele plaats, bijvoorbeeld in het priesterlijke Ragha, in werkelijkheid bestaan heeft, maar zooals het

Darmesteter gezien heeft, 118—139 een zuiver liturgisch deel. 140—144 is een lofzegging ten besluite. Maar reeds 115—117, indien 't geen zelfstandig stuk is, behoort bij 't volgende. Voorts zijn zeker 53—59 en 63, en waarschijnlijk 9; 18—21; 23—24; 28b—34; 37—43; 48; 83—94; 98—101; 105—111 zarathustrische invoegsels. Heeft men deze verwijderd, dan houdt men bijna zuiver een goed samenhangenden, mythologischen lofzang over.

leefde in de scholen der priesters en godgeleerden en door hen, althans zooveel mogelijk in het noordwesten en het oosten van Irân was ingevoerd.

3. OUDHEID VAN 'T AVESTA.

Wij hebben de heilige schriften der Zarathustriërs leeren kennen en staan nu voor de vraag, tot welken tijd zij behooren, en in hoeverre wij ze dus kunnen vertrouwen. Zijn de teksten van ons Avesta en de verloren boeken waarop het sâsânidische Zend-Avesta gegrond is, met de thans bijeenverzamelde fragmenten in hoofdzaak afkomstig uit den tijd der Achaemeniden, wellicht nog uit vroeger eeuwen, of eerst vervaardigd na hun val? Vroeger meende men zonder aarzeling het eerste te mogen aannemen en waren er zelfs geleerden die de samenstelling der Avesta-boeken nog aan het Medische Rijk deden voorafgaan. Nog altijd zijn mannen van gezag dat gevoelen toegedaan. Thans zijn er enkele geleerden van naam, die met meer of minder nadruk de laatstgenoemde meening verdedigen. Wij zijn genoodzaakt tusschen de twee hypothezen een keuze te doen.

De eerste, die de meening dat het Avesta betrekkelijk jong is, een meening waartoe Spiegel, Justi en de Harlez meer en meer neigden, opzettelijk in een schitterend betoog heeft verdedigd, is de onlangs overleden en terecht diep betreurde fransche geleerde James Darmesteter, wien daarbij grondige kennis der teksten, rijke geleerdheid, zeldzame scherpzinnigheid en een meesterlijke stijl ten dienste stonden. Wij kunnen ons hier niet bezighouden met weerlegging van al de geestige, maar wilde vermoedens van dezen schrijver, die bewijzen, dat zijn vernuft niet zelden zijn historischen zin en zijn gezond oordeel bedrogen heeft ¹⁾.

¹⁾ In zijn jongste vertaling van het Zend-Avesta, voornamelijk in de Inleiding tot het derde deel. Ik heb van dit werk een verslag en beoordeeling gegeven in de *Revue de l'Histoire des Religions*. 1894, Tome

De meeste, zooals, om een enkel voorbeeld te noemen, deze, dat de Keresanu van 't Avesta, die zeker niemand anders is dan de Kṛṣṇanu van den Veda, en dus een onloochenbaar mythisch wezen, Alexander de Groote zou zijn, zullen wel niet langer duren dan de vonken van een vuurwerk. Maar Darmesteter bouwt op nog andere, althans schijnbaar vaster gronden, en wij zijn verplicht de stevigheid daarvan te onderzoeken.

Hij beroept zich vooreerst op de overlevering. Volgens ten minste twee verschillende, doch naar zijn oordeel wezenlijk overeenstemmende tradities, zou de officiële tekst van al de heilige Schriften der Zarathustriërs, die van staatswege in twee afschriften bewaard werd, door toedoen van Alexander of althans ten gevolge der verwarring die zijn verovering teweegbracht, verloren zijn gegaan. Eerst de Arsacide Valkaš, in wien men op goeden grond Nero's tijdgenoot Vologeses I (51—55 na C.) meent te herkennen, zou dan begonnen zijn de verspreide overblijfsels der oude oorkonden, zoowel de geschreven fragmenten als de stukken die men nog uit den mond der priesters kon opteekenen, te verzamelen. De eerste Sāsānide Ardešīr (Artaxerxes) I (226—241) zou dan dit werk, met behulp van een zekeren Tansar of Tosar hebben voortgezet; zijn opvolger Šāhpuhr I (241—272) zou de verlorene, maar inmiddels in 't Grieksch en 't Indisch vertaalde iranische teksten weer in de landstaal hebben doen overbrengen, en eerst door de laatste redactie van den grooten leeraar Âtarpād den zoon van Mahrespand onder Šāhpuhr II (309—379) zou het sāsānidische Zend-Avesta voor goed zijn afgesloten.

In 't algemeen genomen kunnen deze overleveringen juist

XXIX, p. 68 suiv.: „Une nouvelle hypothèse sur l'antiquité de l'Avesta”, en over de oudheid van 't Avesta gesproken in de K. Akademie van wetenschappen te Amsterdam, Verslagen en Mededeelingen, 3e Reeks, Dl. IX, blz. 364 vgg., 1895. Ik moet, voor meer bijzonderheden dan in den tekst besproken kunnen worden, naar die opstellen verwijzen.

zijn en heeft men eenig recht ze op deze wijze met elkander in verband te brengen. Maar men mag er dan ook niets anders in zien, dan de herinnering van de wijze waarop de Avesta-geschriften, nadat de twee authentieke afschriften, hetzij in den brand van Persepolis, hetzij op andere wijze verloren waren gegaan, weer bijeenverzameld, doch ook tevens aanstonds uit het oude Baktrisch in het Pehlewi, de officiële taal der Sâsâniden overgezet en van meer theologische dan exegetische aanmerkingen voorzien werden.

Maar volgens Darmesteter is dit niet een louter verzamelen, zelfs niet een redigeeren en bewerken van reeds bestaande teksten, maar een samenstellen van nieuwe schriften geweest. Van 't oude Zoroastrisme bestaat, volgens hem, geen enkele tekst meer. Het geheele Avesta is eerst na Alexander ontstaan. Met het getuigenis der oud-perzische opschriften en de berichten der Grieken voor zich kan hij moeilijk loochenen dat de grondslag der in 't Avesta verkondigde leer oud is; een punt, waarop wij nog terugkomen. Maar de boeken zelve zijn geheel nieuw; de oude leer werd er zelfstandig in uitgewerkt naar den geest des tijds, of liever, en dit is een der hoofdpunten van zijn betoog, onder den invloed van vreemde godsdiensten en wijsgeerige stelsels. In 't Avesta vindt hij onmiskenbare sporen van indische, zoowel brahmaansche als buddhistische, grieksche, vooral hellenistische en israëlitische denkbeelden en voorstellingen. Zien wij wat in dit beweren waar is.

Niemand loochent de overeenkomst der indische en iranische godsdiensten. Tal van sagen en overleveringen, gebruiken en beschouwingen, namen van vereerde wezens hebben zij gemeen, wat te opmerkelijker is, omdat de hoogst-vereerde wezens der Iraniërs, de ahura's, bij de Indiërs de machtige vijanden hunner goden, en wederkeerig deze goden, de devas, bij de Iraniërs de verfoeide booze geesten geworden zijn. Maar Mithra, Aryaman, Vâyu en verscheidene anderen worden door beide geëerd, Yama-Yima is bij beide

de koning der eerste menschheid en van 't Doodenrijk, en de dienst van Soma-Haoma neemt bij beide, bij de Iraniërs althans in een later periode, de voornaamste plaats bij den cultus in. Maar Darmesteter zelf moet toegeven, dat dit alles zich het eenvoudigst laat verklaren als overblijfsels uit een vroegere periode, toen de beide natiën nog één volk uitmaakten. Overgenomen van de eene of andere zijde is het zeker niet. Zelfs dat de indische hoofdgod Indra, Sarva, waarmee Çiva kan bedoeld zijn, en de Nâsatyas in 't Avesta als afgoden vermeld worden, pleit niet tegen zijn oudheid, want de Indiërs waren niet alleen de naaste bureu van de Iraniërs, maar Hapta Hiñdu, dat is het stroomgebied van den Indus, wordt in den Vendidâd als een iranisch land beschouwd en in de opschriften der oud-perzische koningen tot de provinciën des rijks gerekend.

Wat in 't Avesta aan 't Buddhisme ontleend zou zijn bepaalt zich tot het volgende: een zekere demon Bûiti zou de Buddha, een ander Bûtâsp de Bodhisattva en Gaotema wederom de Buddha onder zijn naam Gautama zijn ¹⁾. Dit is alles, en dit alles eigenlijk niets. Indien Bûiti een indische parallel moet hebben, dan zou 't alleen *bhûta*, een spook of kobold kunnen zijn. Bûtâsp komt in 't Avesta niet voor, maar alleen in een zeer willekeurige lezing van Bundehiś 28, 35, en Gaotema kan nooit aan 't indische patronymicum Gautama beantwoorden, maar alleen aan Gotama, den naam van een vedischen zanger, die waarschijnlijk reeds tot de arische mythologie behoorde.

De overeenkomsten tusschen israëlietische en iranische sagen en voorstellingen zijn van gelijke beteekenis. Zoover 't Avesta betreft zijn zij onbeduidend. Die van wat meer belang zijn vindt men alleen in den Bundehiś, dus in een geschrift uit den lateren Sâsânidentijd, en al behoorden ze ook tot

¹⁾ Reeds Martin Haug heeft zich wat Gaotema betreft op dezelfde wijze vergist.

de oudste bestanddeelen van dit boek, dat, zooals gezegd werd, met den inhoud van den Dâmdât-Nask veel gemeen heeft, zij kunnen op andere wijze veel beter verklaard worden.

Blijft over het hoofd-argument: de geheele leer der Gâthas, de grondleer van den zarathustrischen godsdienst is een zwakke naklank van de hellenistische wijsbegeerte, bepaaldelijk aan Philo Judaeus ontleend. De Ameša-speñtas behooren niet tot den ouden mazdayasnischen godsdienst, maar zijn philonische, neo-platonische ideeën, geïranizeerde aeonen. En dat alleen, omdat de met Ahura Mazda innigst verbonden ameša-speñta Vohu-mano eenige gelijkenis met den Logos van Philo vertoont. Ik heb elders ¹⁾ de volslagen onmogelijkheid van dit vermoeden uiteengezet, voornamelijk op deze gronden, dat misschien twee der Ameša-speñta's, zekere een hunner, onder een tot onkenbaar wordens toe verbasterden naam, op de munten der indo-skythische koningen Kaniška en Huviška als een god voorkomt, en dat Plutarchus reeds nauwkeurig met de namen en beteekenis der ameša-speñtas bekend is. Philo nu stierf omtreeks 25 na C., hetgeen ongeveer met Plutarchus' geboortejaar overeenstemt, en de eerste der genoemde koningen beklom den troon in 78 na C. Binnen een halve eeuw zouden dus de werken van den alexandrijnschen wijsgeer door de perzische godgeleerden bestudeerd zijn, het stelsel dat zij daaruit afleidden uitgewerkt en beschreven en weer aan de Grieken bekend geworden, en zouden de wijsgeerige persoonsverbeeldingen die zij van Philo nabootsten zoo geheel in volksgoden omgezet zijn, dat hun namen gansch verbasterd werden en vreemde vorsten ze konden overnemen. Dit is eenvoudig ondenkbaar en de gissing zelve een afdwaling van 't genie.

Darmesteter wil wel toegeven, dat eenige in 't Avesta voorkomende leerstellingen oud zijn. Hij moet wel. Aristoteles kende reeds Oromazdês en Areimanios en dus het dualisme

¹⁾ Men zie de boven blz. 32 nt. 1 aangehaalde opstellen.

op het hoogste goddelijke wezen overgebracht; Theopompus spreekt van de opstandingsleer; beide moeten dus vóór Alexander reeds tot de geloofsartikelen der Zarathustriërs behoord hebben. Ook de haomadienst moet sinds lang in zwang zijn geweest, al spreken noch Herodotus, noch andere oude grieksche schrijvers daarvan; dit bewijst de somadienst der stamverwante Indiërs. Eindelijk zal de geheele practische en utilistische zedeleer der Pärzen en misschien zelfs de leer dat alles uit den Oneindigen Tijd zijn oorsprong genomen heeft, niet eerst na den val van 't Perzische rijk zijn uitgedacht. Maar de leer der ameša-speñtas en der yazatas was vóór dien tijd onbekend en Ahura Mazda was een natuurgod aan het hoofd van een heel pantheon van natuurgoden ¹⁾. Dit en al het andere wat aan 't Avesta eigenaardig is, zou dus heugen uit den tijd der Arsaciden en der Sāsāniden. Maar, om van andere bezwaren te zwijgen, men kan niet maar willekeurig eenige leerstellingen voor oud verklaren, omdat er toevallig hier en daar melding van gemaakt wordt, en datgene waarmee zij onverbrekkelijk samenhangen, dat wat de eigenlijke bodem is waarin die geloofsartikelen wortelen, de leer van Ahura Mazda als den eenig eigenlijken goeden god, den boven de natuur verheven schepper met zijn heiligen om zich en onder zich, als iets van jonger oorsprong beschouwen, omdat eerst Plutarchus daarover spreekt. Allerm minst mag men een zoo ontwijfelbaar jong dogme, uit verkeerde exegeze van een paar Avesta-plaatsen ontstaan, als de leer van den Oneindigen Tijd waaruit alles zou zijn voortgekomen, voor de oude, welgestaafde leer van Mazda als den ongeschapen God in de plaats stellen. Trouwens, de oudheid van de leer der Ameša-speñtas in 't Avesta wordt rechtstreeks bewezen door de wijze waarop Plutarchus haar

¹⁾ Darmesteter leidt dit af uit de woorden in de oud-perzische opschriften voorkomend: *hadā bagaibis vithibis*, die hij geheel onjuist verklaart. Zie Verslagen en Mededeelingen der K. A. te Amsterdam, a. p. blz. 2, noot.

weergeeft. Hij kent en vermeldt reeds de later algemeen heerschende voorstelling, dat tegenover de zeven goede hoogste geesten een zevental booze wezens staat, zoodat elk zijn tegenhanger heeft in de wereld der duisternis, een voorstelling aan 't Avesta nog onbekend ¹⁾).

Het voornaamste bewijs voor de oudheid van 't Avesta ligt in de taal, waarin 't geschreven is. Dat die taal in het begin onzer jaartelling niet meer gesproken werd, evenmin als het oud-perzisch, ontkent niemand. Toch zouden in en na de eerste eeuw na C. de Maubads in nog wel twee dialekten dier taal, een ouder en een jonger, de 21 Nasks van 't Avesta hebben opgesteld, ofschoon niemand ze meer verstond, en zij genoodzaakt waren ze onmiddellijk weder in de toenmalige taal van 't rijk, het Pehlewi, over te zetten. Het schrijven in een doode taal is niet slechts mogelijk, maar zeer gewoon, en 't wordt soms nog eeuwen voortgezet nadat zij geen spreektaal meer is. Maar het is alleen mogelijk, wanneer men een literatuur bezit die men ten voorbeeld kan nemen; niet, wanneer zij, behoudens eenige kleine fragmenten, verloren is gegaan. Men voert de pehlewi-vertalingen der Avesta-boeken aan, ten bewijze dat men de oude taal, althans in de eerste eeuwen der sâsânische heerschappij nog zeer goed verstond. Maar vooreerst is 't iets anders den zin van geschriften in een doode taal te begrijpen, vooral wanneer die wetenschap meer op de overlevering der school dan op de studie der taal zelve berust; iets anders zelf daarin boeken, en nog wel wijsgeerige en dichterlijke, op te stellen. Ook zouden, indien men ze aanstonds in de gesproken taal had overgebracht, die vertalingen niet zooveel te wenschen overlaten. Zelfs de warmste voorstanders der traditie, al moet men soms hun verteeringsvermogen van

¹⁾ Darmesteter zelf: *Vendîdâd* (SBE.), Introduction p. LIV heeft deze reeds vroeger gemaakte opmerking met instemming herhaald, ofschoon hij haar thans stilzwijgend verwerpt.

baren onzin bewonderen, zien zich menigmaal genoodzaakt daarvan af te wijken en hun eigen weg te zoeken. De Gâthas vooral kunnen niet uit den tijd van Alexander dagteekenen. Haar tekst is dikwijls duister en bovendien zeer gebrekkig. Dat ligt niet aan de onbedrevenheid der samenstellers, maar daaraan dat degenen die ze overleverden van geslacht tot geslacht ze niet te best meer verstonden. De zonden tegen taal en spraakkunst waarop men meermalen stuit, zijn niet de geregeld wederkeerende fouten van onbekwame schrijvers, maar slordigheden van onwetende bewaarders. Het metrum, zeer primitief, veel overeenkomend met, doch archaïstischer dan het vedische, is dikwijls in verwarring. Maar men behoeft de goede, oude taalvormen slechts te herstellen, en het is aanstonds in orde; een bewijs dat niet de dichters, maar de latere geslachten er geen weg meer mee wisten. Het is zeer wel mogelijk, dat men onder de parthische heerschappij en zelfs in het tweede perzische rijk, in de priesterscholen, nog wat glossen, korte litanieën, zegenspreuken, bezweringsformulen, kalenders en dergelijke in het oud-baktrisch kon opstellen, ja, dat men zelfs eenige regels, half uit de oude teksten gestolen, half daarvan nagebootst, tot een ondichterlijk dichtwerk kon samenknutselen, maar tot het schrijven van een der Gâthas, van den Vendîdâd, van een der groote Yašts waarover in het vorige hoofdstuk gesproken werd, was men niet meer bekwaam in een tijd, die aan de periode van de dorre en domme scholastiek der pehlewi-commentatoren onmiddellijk voorafging.

Het oud-perzisch is de naaste verwante van het oud-baktrisch. Nu weten wij dat de eerstgenoemde taal onder de jongere Achaemeniden reeds zoozeer in verval was, dat hun opschriften ware kakografieën zijn. Het is niet wel mogelijk dat het baktrisch toen nog in vollen bloei was. Wel kan van twee zusters talen de eene langer in zwang blijven en de oude vormen in stand houden dan de andere.

Maar dat is alleen mogelijk, wanneer de volken of stammen die deze talen spreken niet of weinig met elkander verkeerden en op zeer verschillenden trap van beschaving staan. Wanneer zij een gemeenschappelijken godsdienst en eenzelfde heilige Schrift bezitten, vooral wanneer zij tot hetzelfde staatsverband behooren, geschiedt dit nooit. Onder deze omstandigheden kon het niet anders, of het oost- en het west-irânisch, de taal van 't Avesta en die der Achaemeniden, moesten in haar ontwikkeling en verval ongeveer gelijken tred houden.

Wij mogen hier niet in te veel bijzonderheden afdalen. Anders zouden wij gaarne aantonen, dat er tusschen de vormen der eigennamen in 't Avesta en die in de Pehlewi-vertaling of op de munten der indo-skythische koningen eeuwen moeten liggen. Maar van één eigennaam mag niet gezwezen worden, omdat daaruit een der krachtigste bewijzen voor de oudheid van 't Avesta kan worden afgeleid: den naam der hoogste godheid. Men lette op de wijzigingen, die deze naam heeft ondergaan. De oudste vorm is zonder twijfel Mazda Ahura of Ahura Mazda als twee namen beschouwd en behandeld, soms in 't meervoud naast elkander gesteld. In de Gâthas is de eerstgenoemde volgorde de gebruikelijkste, doch ook de andere komt meermalen voor. Meestal zijn de twee namen door een of meer woorden of althans door de caesuur van elkander gescheiden, en altijd worden ze afzonderlijk verbogen. Zoo ook in de andere gâthische geschriften. In de jongere boeken komt de rangschikking Mazda Ahura niet meer voor, dan in aanhalingen uit de Gâtha-literatuur en in staande formules zooals: het vuur van Mazda-Ahura of (Mâthra speñta) de vriend van Mazda Ahura. Ook vindt men daar zelden meer, zooals de gâthadichters dikwijls doen, Ahura of Mazda alleen als naam der godheid. Ahura Mazda is, met de bovengenoemde uitzonderingen in het jongere Avesta de volstrekt algemeene. Maar het bewustzijn dat het twee woorden zijn blijft levendig.

Behalve op een paar zeer jonge plaatsen ¹⁾ worden beide steeds afzonderlijk verbogen. In de opschriften der Achae-meniden echter is Auramazda één naam geworden; de twee namen worden niet gescheiden door het teeken dat in 't oud-perzisch het eind der woorden aanduidt; met slechts éene uitzondering ²⁾ wordt alleen het tweede lid verbogen. De Grieken eindelijk kennen den naam slechts als één enkelen, Oromazês, en hij is dat ook gebleven bij de Ira-niërs na Alexander, die hem tot Auharmazd, Hormezd, Ormazd verkortten.

Neemt men nu in aanmerking van hoeveel belang in de oudheid de naam eener godheid, vooral die van den hoog-sten god werd geacht, dan ligt de slotsom van dit onderzoek voor de hand. De periode, waarin men de twee saamge-voegde namen — alle ameša speñtas hebben dubbele namen, met uitzondering van Haurvatât en Ameretât die een soort van twee-eenheid vormen — naar willekeur kon rangschikken, van elkander scheiden of met elkander verbinden, ook elk afzonderlijk kon gebruiken, waarin men dus nog het levendig bewustzijn van hun beteekenis had, moet zijn voorafgegaan aan die waarin zij steeds in dezelfde orde gerangschikt en nooit gescheiden, ofschoon nog steeds als afzonderlijke woorden beschouwd en behandeld worden. En deze periode moet weer vroeger zijn dan die waartoe zij den overgang vormt, die namelijk waarin de dubbele naam tot één samen-gesteld woord is geworden en het eerste lid der samenstelling niet, of slechts bij uitzondering, verbogen wordt. Het geheele

¹⁾ De plaatsen zijn Yasna 7, 24 en 13,5: *ahura-maxdâ*. Op de laatst-ge-noemde plaats kan het echter slechts een schrijffout zijn, want het is een aanhaling uit den Yasna haptanghâiti. De genetief *ahurô maxdâo* Vend. 19, 15 en Yasna 71, 10 (waar Justi en Darmesteter het te onrechte als een vocatief beschouwen) is van anderen aard; eenvoudig een taalfout.

²⁾ In C (a en b) 10 en 17 (Xerxes) vindt men den dubbelen genetief *aurahya maxdâha*.

Avesta vertegenwoordigt dus een ouder tijdperk van godsdienstige ontwikkeling dan dat, waarvan de opschriften der Achaemeniden getuigen. Daarmee is niet gezegd, dat elk geschrift van het jonger Avesta vóór den perzischen tijd moet zijn opgesteld, want in de priesterscholen kan de oude traditie nog langer hebben voortgeleefd, maar wel dat het, wat zijn hoofdinhoud aangaat, behoort tot een tijdvak, waarin Ahura Mazda nog niet de Auramazda der Perzen geworden was. Kortom de geschiedenis van den godsnaam bevestigt, wat andere feiten omtrent de oudheid van 't Avesta en den godsdienstvorm dien het vertegenwoordigt ons leeren ¹⁾).

Over de andere bewijsgronden die voor of tegen die oudheid zijn bijgebracht zal ik met opzet kort zijn, maar er mag niet geheel van gezwezen worden. Darmesteter meent dat de staatkundige toestand waarvan 't Avesta getuigt het best overeenkomt met dien van 't Parthische rijk. De parthische heerschappij was feodaal; de landsheeren regeerden onafhankelijk naast elkander en moesten alleen in den oorlog den koning volgen. Nu kent het Avesta, altijd volgens hem, geen hooger burgerlijken rang in den staat dan den landsheer. Daarom kan het niet tijdens de medische of perzische monarchie geschreven zijn. Maar vooreerst was de staatsregeling in 't Perzische rijk, voordat Darius Hystaspis een strenger monarchalen regeeringsvorm invoerde, dezelfde als die in 't Parthische, en zal zij van de Medische staatsregeling wel niet verschild hebben. Trouwens, het is niet juist, dat er in 't Avesta van een koning en zelfs van een opperkoning-schap geen sprake zou zijn. Men denke slechts aan den strijd om 't bezit van de koninklijke glorie of majesteit der arische landen, zoo dikwijls vermeld.

Van veel meer gewicht zijn de bewijzen voor de hooge oudheid van 't Avesta ontleend aan de toespelingen op den

¹⁾ Men vergelijke hierbij het uitvoeriger betoog in het meermalen aangehaald opstel „Over de oudheid van 't Avesta”.

staatkundigen en staathuishoudkundigen toestand des lands, die er in voorkomen. Geen van de stammen die na de 9e eeuw v. C. zulk een belangrijke rol in de geschiedenis hebben gespeeld, Meden, Perzen, Parthen, worden een enkele maal genoemd. Het Avesta kent slechts Ariërs, zooals, zegt Herodotus, de Meden zich oudtijds noemden. Nergens is sprake van de beroemde hoofdsteden, het medische Ekbatana of de residenties der Achaemeniden: Suza, Persepolis en Pasargadae, welke laatste nog wel een stad der Magiërs, een priesterstad was ¹⁾. De eenige groote steden die genoemd worden, althans zoo men de traditioneele verklaring der plaatsen mag aannemen, zijn Ninive, dat in de 7e eeuw verwoest werd, en Babel ²⁾. Maar indien nu werkelijk Babel hier vermeld wordt, wat 'nog twijfelachtig is, doch dan als de zetel van een tiran die van de wereldheerschappij droomde, doch haar niet verkreeg, dan moet dit een herinnering, een traditie uit overoude tijden zijn, voordat Cyrus er een hoofdstad zijns rijks van gemaakt had en zelfs vóór de met de Babyloniërs bevriende medische koningen. In hun dagen kan de oude wereldstad in de verbeelding der Iraniërs niet de residentie van een gehaten overweldiger zijn geweest. In geen geval mag men zijn toevlucht nemen tot de bewering, dat de medische en perzische hoofdsteden haar betekenis reeds verloren hadden toen het Avesta ontstond, want dan rijst aanstonds de vraag waarom dan van de latere hoofdsteden, waar de Seleuciden, de Arsaciden en de Sâsâ-

¹⁾ Plutarchus, *Artaxerxes*, c. 3. Plin. *Hist. nat.* 6, 26.

²⁾ Nineve: Yšt. 10, 104 en Ys. 5, 29 (op welke plaats de traditie echter anders vertaalt). Geheel anders, doch zeker onjuist, Darmesteter, die aan rivieren denkt. Babel: Yšt. 5, 29. Azhi dahâka, de mythische slang, die later gold voor de verpersoonlijking of 't symbool der vreemde overheersching, offert daar ter verkrijging van de heerschappij over de zeven wereldstreken, die hem echter door Anâhita niet wordt toegestaan, *bawrôiš pairi danhoyê*, in het land van Babel. De verklaring is echter lang niet zeker.

niden hofhielden, gezwezen wordt. Dat ook Firdausi in zijn heldensage er van zwijgt is natuurlijk, want hij houdt zich liefst aan de traditie en hij noemt toch enkele Achaemeniden.

De staathuishoudkundige toestand van 't volk, waarbij het Avesta thuis behoort, is nog uiterst primitief. Niet alles wat daarover gezegd is kan als beslissend worden aangenomen. Dat het nog geen ijzer, geen geld, zelfs geen zout kende is noch bewezen, noch waarschijnlijk. Maar wat zeker bewezen is en wat later zal worden aangetoond is dit: de Gâthas althans zijn de oorkonden, niet slechts van een godsdienstige, maar ook van een economische hervorming, van den overgang namelijk van het nomadenleven tot dat van den gezeten landbouwer. Zulk een prediking, zulk een hervorming was in den Arsacidentijd en zelfs onder de vorige monarchieën in Irân niet meer noodig. Godsdienst en landbouw hebben gezegevierd en steeds blijft tusschen beide een nauw verband bestaan. Het geheele Avesta is de rechte heilige schrift voor een boerenvolk van veehouders en akkerbouwers, eenvoudig van begrippen en zeden, en de tijdsverdeeling en godsdienstige voorschriften van den Vendîdâd en den jongeren Yasna beantwoorden aan hun behoeften geheel. Eerst in sommige Yašts openbaart zich een eenigszins andere geest; er is sprake van koninklijke majesteit en van veldslagen en veroveringen; waarom zij waarschijnlijk uit den tijd van 't koningschap afkomstig zullen zijn ¹⁾.

Op al deze gronden meenen wij de hooge oudheid van 't Avesta te mogen volhouden. Is het werkelijk eerst na

¹⁾ Men vergelijke hierbij vooral W. Geiger, *Ostîrânische Kultur im Alterthum*, Erlangen, 1882 en *Vaterland und Zeitalter des Avesta und seiner Kultur*, in *Sitzb. Ber. der K. bairisch. Akad.* 1884, S. 340 ff. Geiger bewijst dikwijls te veel en kan niet in alles gevolgd worden, maar wat Spiegel, *Über Vaterland und Zeitalter des Avesta* in *ZDMG.* 1887, S. 280 ff. daartegen heeft ingebracht is even zwak als hetgeen hij vroeger over dit onderwerp schreef. Vgl. ook R. Roth in *ZDMG.* 1880, S. 698.

het begin onzer tijdrekening opgesteld, dan is het een der raadselachtigste en slimste literarische vervalschingen die ooit zijn gepleegd. Een der slimste, want de schrijvers hebben een taal gekozen, die niet meer gesproken en door het geheele volk niet meer verstaan werd en waarvan alle oorkonden verloren waren; zij hebben zelfs de stukken die zij voor de oudste wilden doen doorgaan in een ouder dialect geschreven; zij hebben met volleerde kunst den godsdienst dien zij schiepen zoo voorgesteld, dat hij in de als oud bedoelde liederen levend en frisch, in de geschriften, die daarop heeten te volgen strenger geordend, eindelijk door allerlei vreemde bestanddeelen verontreinigd wordt, kortom, zij hebben niet alleen godsdienstige oorkonden verlicht, maar een geheele godsdienstige ontwikkeling, en gezorgd dat de geschiedenis der taal die zij bezigden daarmee gelijken tred hield; zij hebben zorgvuldig alles vermeden wat als een toespeling op hun eigen tijd kon worden opgevat, geen naam genoemd dan uit den mythischen voortijd en zich geen enkele maal verraden. Een der raadselachtigste, want dit werk des bedrogs werd binnen weinige jaren algemeen aangenomen; de verzinzen dezer geborgde theosofie werden aanstonds volksgoden en onmiddellijk daarna door inlandsche en uitheemsche vorsten erkend; en in de eigen scholen waar ze ontstaan waren wist men van deze schriften reeds dadelijk slechts een hoogst gebrekkige vertaling te geven met toelichtingen die den zin niet zelden geheel verduisterden. Mij schijnt zulk een vervalsching onmogelijk. Veeleer ben ik overtuigd, dat de schriften wier inhoud, nauwkeurig en kritisch onderzocht, zoo duidelijk den ontwikkelingsgang van den zarathustrischen godsdienst doet waarnemen, echte en oude oorkonden moeten zijn. De schets van die ontwikkeling die wij nu zullen beproeven, zal daarvoor het krachtigst bewijs zijn.

Om den tijd van 't ontstaan dezer schriften nauwkeuriger te bepalen, ontbreken ons de historische gegevens. Sommige

geleerden meenen dat de oudste tot de 13e eeuw v. C. behooren, en willen zelfs nog hooger opklimmen. Anderen gissen, dat het bloeitijdperk der Avesta-literatuur tusschen 1000 en 600 v. C. moet gesteld worden ¹⁾. Naar mijn overtuiging mogen wij de oudste stukken van 't jongere Avesta, al is het niet in de tegenwoordige redactie, niet veel later dan 800 v. C. stellen. De gâthische literatuur is dan natuurlijk althans een paar eeuwen ouder, hoewel jonger dan het ontstaan en de eerste prediking van den godsdienst zelve. Doch wij kunnen hier slechts gissen.

¹⁾ Bartholomae, *Handb. der altiranischen Dialekten*, S. 1 ff.

TWEEDE HOOFDSTUK.

VOORGESCHIEDENIS VAN DEN ZARATHUSTRISCHEN GODSDIENST.

1. INLEIDEND. GEOGRAFIE, ETHNOGRAFIE EN ALGEMEENE GESCHIEDENIS VAN IRAN.

Met de Medo-Perzen en de hun nauw verwante Baktriërs of Oost-Iraniërs, die na de Babyloniërs en Assyriërs bijna drie eeuwen lang de meesters van West-Azië waren, en zelfs, zij 't voor korten tijd en met weinig gevolg, tot Egypte en Griekenland doordrongen, betreedt voor het eerst een ario-europeesch of indo-germaansch volk het groot tooneel der wereldgeschiedenis, om er een hoofdrol te vervullen. Het gebied, dat zij in hun bloeitijd bewoonden, strekte zich uit van de Kaspische Zee, den Araxes en den Oxus en het meer Aral in het noorden, den Hindukuh, de hoogvlakte Pamir en den Indus met zijn bijstroomen in het oosten, tot de Erytheesche of Perzische zee in het zuiden, en Elam, Babylonië en Assyrië in het westen. Het wordt gewoonlijk Irân, dat is het land der Iraniërs of Ariërs genoemd, en de voornaamste gewesten die het omvat, zijn: Perzië, eigenlijk of groot Medië, klein Medië of Atropatene, Parthië en Baktrië met de oostelijke provinciën. Elam of Susiana wordt er dikwijls mede toe gerekend. Het is, in onderscheiding van de vruchtbare, door machtige stroomen besproeide laagten waar de Semieten zich gevestigd hadden, een bergland, door weinig rivieren doorsneden, met zeer

afwisselend klimaat, hier en daar, vooral in de valleien zeer vruchtbaar, doch meest een ondankbare bodem die veel van de inspanning des landbouwers vergt. Voor een groot deel is het dor en een uitgestrekte woestijn scheidt het westen van het oosten. Maar de oostelijke landstreken munten veelal uit door vruchtbaarheid en een zacht klimaat en sommige mogen ware paradijzen genoemd worden. Het zal ons blijken, dat deze gesteldheid van 't iranische land niet alleen samenhangt met den aard zijner bewoners, maar ook op het karakter van hun godsdienst invloed heeft gehad. Herodotus ¹⁾ prijst de wijsheid van Cyrus die, toen Artembares en eenige andere edelen hem voorstelden hun arm en dor land met een vruchtbaarder en rijker te verwisselen, waartoe zij toch de macht hadden, ten antwoord gaf, dat zij dan spoedig van regeerders geregeerden zouden worden. Zoo voelden de Grieken en wellicht de Perzen zelven, dat de aard van den bodem en het klimaat huns lands dezen gemaakt hadden tot dat kloek, arbeidzaam en krijgshaftig volk dat een tijdlang de beschaafde wereld overheerschte. Maar diezelfde natuur is ook in overeenstemming met het eenigszins nuchter, praktisch en streng zedelijk karakter van den zarathustrischen godsdienst.

Het volk waarnaar het land, in tegenstelling met de turanische gewesten, Irân genoemd wordt en dat er althans de heerschende bevolking geworden is, heeft daar niet altijd gewoond, maar van lieverlede de plaats van oudere stammen ingenomen, die het naar 't schijnt niet verjaagd, maar grootendeels in zich opgenomen heeft. Ariërs noemden zij zich, evenals de Indiërs zich door dien naam van de andere bezitters van het schiereiland onderscheidden. In 't Avesta is menigmaal sprake van Ariërs en arische landen (*airya*). De Achaemeniden verheffen er zich met zekeren trots op, dat zij niet alleen Perzen, zonen van Perzen, maar ook

¹⁾ Herod. 9, 122.

Ariërs, zonen van Ariërs zijn, en, zooals reeds werd opgemerkt heetten de Meden, volgens Herodotus, oudtijds *Ἀριοί*, waaruit zeker niet mag afgeleid worden, dat alleen zij dien naam droegen, al was 't den geschiedschrijver onbekend, dat ook de andere stammen er aanspraak op maakten. Ook het kleine volk der Osseten in den Kaukasus, dat een iranische taal spreekt, noemt zichzelf Iron. Ariërs zijn de voortreffelijken, de uit zuiveren stam geborenen, de *ingenui*. Waarin ook de tongvallen die zij spraken verschilden, zij vormen inderdaad, althans oorspronkelijk, slechts éene taal. De dialekten kunnen waarschijnlijk in hoofdzaak tot twee groote groepen gebracht worden, waarvan de eene zich van Afghaniſtân in 't zuiden over geheel Oost-Irân en het noorden verbreid had, en tot welke onder anderen de taal van 't Avesta, het baktrisch behoorde, de andere het westen, dat is meer bepaald Medië en Perzië beheerschte. In geen geval is er voldoende grond de avestische taal als die van Medië te beschouwen. Naar de namen van Meden, die wij kennen, te oordeelen zal hun taal van het perzisch niet belangrijk verschild hebben. Dit vermoeden wordt bevestigd door het feit, dat de groote opschriften die Darius Hystaspis in Medië, op de rots te Behiſtân liet beitelen, evenals die in het eigenlijke Perzië, in het oud-perzisch, nieuw-suzisch en assyrisch of babylonisch gesteld zijn. Ware de landstaal in Medië geheel verschillend van de perzische geweest, hij zou haar wel voor deze laatste in de plaats hebben gesteld. Want dat het medisch in de tweede der genoemde talen moet gezocht worden, berust op een misverstand. Het is zeker de taal van Susiana, ten nauwste verwant aan de elamietische, waarvan ook nog opschriften in een ouder en jonger dialekt over zijn. Nu is het zeer wel mogelijk, dat de oude bevolking van Medië, die door de Ariërs onderworpen werd, een taal sprak van dezelfde familie als het elamietisch, maar in den tijd der Achaemeniden en over 't geheel der arische heerschappij was zij zeker niet meer als de lands-

taal erkend. De heerschende bevolking van Medië was arisch; de namen der meeste koningen die Herodotus vermeldt en die ten deele ook in de oud-perzische spijkeropschriften voorkomen, bewijzen het, en de pogingen door Oppert aangewend om de namen die Ktesias daarvoor in de plaats stelt, uit het zoogenaamde medisch, dat is uit het suzisch te verklaren, moeten, hoe vernuftig ook, als mislukt worden beschouwd.

Ook in den godsdienst waren alle Iraniërs, behoudens plaatselijke eigenaardigheden, die wij mogen onderstellen doch waarvan wij overigens weinig met zekerheid weten, inderdaad één; wat in de oudheid met eenheid van taal gewoonlijk samengaat. Allen hebben zij den mazdayasnischen godsdienst aangenomen, zij 't ook met wijzigingen. Auramazda is voor Darius en zijn opvolgers, evenzeer als in 't Avesta, de groote God, de Schepper van alles, ofschoon zij er naar oud gebruik de plaatselijke goden bij bleven vereeren; en wat ook de godsdienstige politiek van Cyrus en Kambyzes als veroveraars van vreemde landen moge geweest zijn, er is geen reden om te onderstellen, dat zij niet evenzeer Mazdadienaars waren. Dat de Meden van de Perzen in dit opzicht niet verschilden, blijkt daaruit dat de Magiërs, volgens Herodotus een medische stam, voor beide stammen de eenig wettige voorgangers bij den eerdienst en de bewaarders der religieuze overlevering waren, zonder wie geen offerhandeling mocht worden verricht. In dit opzicht verschillen zij van de andere Iraniërs, althans van hen bij wie 't Avesta ontstond. Daar heeten de priesters *âtharvans*, vuurpriesters, een naam dien Strabo nog in Kappadocië vond; de naam Magiër in de beteekenis van „priester” komt in 't Avesta niet voor ¹⁾. Dat intusschen ook in Medië de zarathustrische godsdienst heerschte mag men opmaken uit de namen van twee hunner

¹⁾ De eenige plaats waar men dien heeft meenen te vinden, Yasna 65,7 (Spiegel 64, 25) moet anders worden verklaard. Zie de aangehaalde verhandeling „Over de oudheid van 't Avesta”, blz. 8.

voornaamste koningen Fravartis en Uvakhšatara (Phraortes en Kyaxares), die beide zuiver mazdayasnisch-zarathustrische begrippen: ,de belijder' en ,de bevorderaar van den wasdom' uitdrukken. En zeker heerschte die in 't oosten en noorden van Irân. Daar liggen althans de meeste dier landen, die de eerste fargard van den Vendîdâd opsomt als door Ahura Mazda voor zijn aanbidders geschapen en van alle geriefelijkheid voorzien, en in Atropatene plaatst de traditie de geboorteplaats van Zarathustra. Trouwens, dat ook in Armenië de Mazdadienst zich verbreid had is algemeen bekend.

Omtrent den godsdienst der Iraniërs vóór het ontstaan en de invoering van den zarathustrischen hebben wij natuurlijk geen berichten. Maar dat ook die een in hoofdzaak bij alle stammen gelijke zal geweest zijn, mag als zeker beschouwd worden. De Iraniërs waren een der twee afdeelingen van de Ariërs, wier andere afdeeling de Indiërs uitmaken, en wij zullen aantoonen dat zij met dezen oorspronkelijk denzelfden godsdienst gemeen hadden. Daaruit volgt vanzelf dat ook de oude godsdienst der iranische stammen, behoudens lokale verscheidenheden, een en dezelfde en wel een tak van den oud-arischen godsdienst moet zijn geweest.

Wanneer en vanwaar de Ariërs Irân ingetrokken zijn en hoe zij zich daar van lieverlede verbreid hebben, is een vraag waarop geen beslissend antwoord kan gegeven worden. Vroeger meende men dat de eerste fargard van den Vendîdâd hier den doorslag gaf. In deze opsomming van landstreken, beginnende met het Arische stamland en eindigende met het stroomgebied van den Indus en Rânha, dat van den Yaxartes, zag men het verhaal van den 'trek' der eerste Ariërs die zich in Irân vestigden. Dit gevoel is op allerlei gronden bestreden, onder anderen ook omdat er mythische landen onder zouden loopen. Doch dat er een mythisch land bij zou zijn, is verre van bewezen. Airyânem Vaêjô, het arische stamland, is dat zeker niet, al werd het later en ook voor den glossator van dezen fargard, een legendarisch land,

waar Ahura Mazda, Yima en Zarathuŝtra samenkomen, en zoo met een soort van paradijs saamgesmolten. Het is een zeer werkelijk land, waar de winter ondraaglijk wordt, en dat men daarom schijnt te hebben verlaten. Later werd het natuurlijk door de verbeelding der jongere geslachten verheerlijkt. Ook Varena, al weten wij de ligging niet meer aan te geven, is daarom evenmin mythisch als alle landen in de oorlogsberichten der egyptische en assyrische koningen, wier ligging ons onbekend is; ook niet omdat de legende van Thraëtaona en Azhi dahâka daar gelokaliseerd is, want dan zou ook Babel waar Azhi dahâka volgens een andere plaats zetelde, een mythische stad zijn; hoeveel mythen der oudheid spelen niet in werkelijk bestaande plaatsen? Mij schijnt de genoemde verklaring nog niet zoo onmogelijk. Juist de schijnbare willekeurigheid waarmee de schrijver soms van het eene einde des lands naar het andere overspringt, versterkt mij in die meening. Letten wij alleen op de landen waarvan de ligging zeker is, dan krijgen wij een duidelijk beeld van een zich geleidelijk uitbreidende natie. Uit Airyânem Vaêjô gekomen, waar dit dan ook moge gezocht worden, vestigen de Ariërs zich het eerst in het liefelijke Sughdha, Sogdiane ¹⁾, en verbreiden zich vandaar in het naburige Baktrië, Margiana en Nisaea ²⁾; van dit laatste land uit naar Haraiva, het Areia der Grieken, het tegenwoordige Herat, Vaêkereta, dat waarschijnlijk Kabul is en Harahvaiti, het latere Helمند. Intusschen had men zich in 't noorden in Hyrkanië gevestigd en was vandaar tot Ragha in het oosten van Medië voortgetrokken. Dan volgen, om van het onbekende Varena en Cakhra niet te

¹⁾ Men merke op dat het duidelijk nog een kolonie is; het arische land heet niet Sughdha, maar Gava 'twelk in Sughdha is. Dergelijke uitdrukkingen komen ook in 't vervolg van 't hoofdstuk voor.

²⁾ Nisaea wordt gezegd tusschen Bâkhdhi en Mouru in te liggen. Letterlijk is dit niet juist. Kan het beduiden dat het van beide uit gekoloniseerd werd? Of heeft de stam zich verplaatst?

gewagen, ofschoon beiden wel in de nabijheid der Kaspische zee gezocht moeten worden, de twee eindpunten Hapta Hiñdu in 't zuid-oosten en Raiha, dat als winterland wel in 't noorden zal liggen. Wat hier ook van zij, het document door den redactor van den fargard gebezigd voor zijn stichtelijk doel, een geheel ander dan het oorspronkelijke, heeft alle kenmerken van hooge oudheid. Het geeft den geografischen gezichtskring van den oorspronkelijken schrijver in zijn volle uitgebreidheid. Zijn iranische wereld strekte niet verder. Medië en Perzië lagen daarbuiten.

Deze beschouwing wordt bevestigd door de krijgsberichten der assyrische koningen. Meermalen drongen zij, en vroeger reeds babylonische veroveraars, zeer ver in Medië door, en ofschoon zij 't nooit geheel onderwierpen en alleen ten doel hadden door gedurige razzia's schrik onder de bevolking te verspreiden en hun rooftochten te voorkomen, zij vestigden hier en daar ook koloniën. Nu hebben echter zoo goed als alle namen van plaatsen en stammen in Medië die zij noemen een onarischen klank, althans tot de regeering van Sargon II toe. Dit bewijst dat het gros der Ariërs vóór de 8^e eeuw v. C. nog niet zoover tot het westen was voortgedrongen. Er zijn echter enkele uitzonderingen. Reeds vroeg vindt men, nabij de oostelijke grens van Assyrië het land of den stam Paršuaš vermeld, die ten tijde van Sinacherib ten oosten van Elam schijnt gewoond te hebben. Wellicht waren dat de Perzén, ofschoon de naam ook een assyrische vorm voor de Parthavas, de Parthen kon zijn. In de Annalen van Salmanassar II, dus reeds in de 9^e eeuw, bericht hij een overwinning op zekeren Artasari, niet ver van Paršuaš gevestigd, en heet een vorst van Hūbuška nu eens Data, dan Datana ¹⁾; beide namen zijn zeker arisch. Tiglatpilesar III

¹⁾ Zwarte obelisk reg. 171 vg., 161 en 177. Met 'arisch' wordt hier nog geenszins 'persa-arisch' bedoeld. Er waren ook arische of indogermaansche Skythen, wier taal, naar 't schijnt, voor een deel aan de iranische verwant was. De naam des lands Hūbuška klinkt zeer skythisch.

noemt als heer van Kummuh, d. i. Kommagene, dus reeds ver naar 't westen, Kuštašpi, waarin men duidelijk den naam Vištâspa naar de hardere uitspraak herkent. Sargon II vat in Man een Dayaukku, wat hij voor een eigennaam houdt, maar wel een landsheer, dahyuka, schijnt te zijn; gelijke vergissing beging Herodotus, toen hij den stichter van 't Medische rijk Deïokes noemde ¹⁾). Ašurahiddin eindelijk drong door tot Patischorië, Patušarra, het oud-perzische Patišuvári, en voerde daar krijg tegen twee vorsten die hij Eparna en Sitirparna, d. i. Vifrâna en Cithrafrâna, noemt, namen waarin het zarathustrische begrip *frâna*, d. i. in 't baktrisch *hvârena*, de heilige glorie, voorkomt. Langzamerhand schijnen zich dus de Ariërs, ofschoon reeds in 't oosten en noorden gevestigd, in de westelijke en zuidelijke streken van Irân verbreid te hebben, totdat zij eindelijk machtig genoeg waren het Medische rijk te stichten.

Volgens oude overleveringen, die tot de Grieken waren doorgedrongen, was Baktrië nog vóór de stichting der medische heerschappij een machtig rijk geweest met een vrij hoog staande beschaving. Het is moeilijk deze overlevering, die zeer onwaarschijnlijk klinkt en door weinig gesteund wordt, als historie aan te nemen. Maar zij is misschien toch niet geheel uit de lucht gegrepen en kan althans haar grond vinden in de omstandigheid dat de Ariërs zich eerst in Baktrië en de omliggende gewesten gevestigd hebben, voordat Medië en Perzië hun behoorden. Sedert de ontdekkingen der laatste jaren de hooge oudheid der beschaving meer en meer aan het licht hebben gebracht, zou 't niet gerechtvaardigd zijn te zeggen, dat zulk een rijk daar en in dien voortijd onmogelijk was. Zeker is, dat aan Baktrië, zoowel in iranische als in indische bronnen een onmiskenbare voorrang boven de andere oostelijke gewesten wordt toegekend. Voor het bestaan der medische heerschappij bestaan betere

¹⁾ Zie mijn *Babylonisch-assyrische Geschiedte*, S. 263.

gronden, al weten wij er niet veel bijzonderheden van. Zooals reeds gezegd werd, Deïokês, volgens Herodotus de stichter van dat rijk, is waarschijnlijk slechts de titel van den landsheer. De andere namen die hij noemt: Phraortês en Kyaxarês zijn goede perzische namen, uit de opschriften der Achaemeniden bekend. Een opstandeling onder Darius zegt van Uvakhšatara (Kyaxarês) af te stammen. Een ander, een Meder, heet Fravartis en noemt zich Khšathrita, die naar 't schijnt in een assyrisch fragment Kaštaritu, koning der Meden genoemd wordt ¹⁾. Misschien was Khšathrita de laatste wettige koning van Medië, en Astyagês, dien de laatste koning van Babel Nabûnâid Ištuvegu noemt, een skythisch of kimmerisch overweldiger.

Zeker is dat deze laatste door Cyrus verslagen en door zijn eigen leger aan dezen uitgeleverd werd. Met Cyrus maakte de stam der Perzen, in de eerste helft der zesde eeuw v. C. zich van de oppermacht meester. Zijn koningen, naar hun stamvader de Achaemeniden (Hakhâmanišiya) genoemd, waren naar 't schijnt tot dien tijd toe aan 't medisch gezag onderworpen geweest. Maar terwijl de macht der Meden, door de invallen en de tijdelijke opperheerschappij der Skythen, ruwe arische stammen uit het Noorden, snel afnam, was die der Perzen bestendig toegenomen. Sedert Cišpiš (Teïspes) hadden zij zich zelfs meester gemaakt van Elam, dat reeds van Ašurbanipal den genadeslag had ontvangen, en noemden zij zich dus bij voorkeur koning van Anzan, ofschoon zij ook koning van Perzië bleven ²⁾. De

¹⁾ In een anderen assyrischen tekst heet hij: stadsvoogd van Kar-Kašši, en heeft hij den stadsvoogd der Meden, Mamitiaršu, naast zich. Zie mijn *Babylon.-assyrr. Geschichte*, S. 334 f. en vooral 335 Anm. 1.

²⁾ In een opstel: „Het land Anzan-Anšan" in den *Feestbundel aan Dr. P. J. Veth aangeboden* (Leiden 1894), blz. 195 vgg. heb ik trachten aan te toonen dat Anzan of Anšan hier dat deel van Elam aanduidt, waarin Suza de hoofdstad lag. Dat deze stad de geliefkoosde rezidentie der perzische koningen was, is bekend.

groote Cyrus was de tweede, volgens sommigen zelfs de derde van dien naam ¹⁾, de eerste koning der koningen van perzischen stam, die zich niet vergenoegde met de onderhoorigheid van alle iranische volken, maar die bij de klein-aziatische bezittingen des rijks ook Lydië voegde en ten laatste het oude Babylonische rijk en daarmee het geheele westen van Azië voor zijn zegevierende wapenen deed bukken. De heerschappij bleef van dien tijd af in de handen der Achaemeniden, al ging zij na den dood van Kambyzes II, den zoon van den grooten Cyrus, en van den gewaanden Smerdes (Bardiya), den Magiër Gaumata, met Darius (Darayavuš) den zoon van Hystaspes (Vištâspa) op een jongeren tak over, en al beklom meer dan eens niet de wettige opvolger, maar een verder bloedverwant des konings der troon, waartoe hij zich door een of meer moorden den weg had gebaad. Toch zou het kolossale rijk, in weerwil van de slechte regeering, niet zoo spoedig bezwiken zijn, indien het tegenover den genialen veldheer Alexander een Cyrus of een Darius Vištâspas zoon had kunnen stellen, en „de lans van den perzischen man”, waarvan Darius roemde dat hij ver reikte, niet gevallen was in de onbekwame hand van een ijdel despoot, die, te laf om op het slagveld te sneuvelen, ten laatste door een zijner satrapen vermoord

¹⁾ Volgens Nöldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, S. 15 zou uit Herod. 7, 11 volgen, dat de Teïspes van wien zoowel Cyrus als Darius Hystaspis in hun opschriften, na Achaemenes, hun geslacht afleiden, reeds de tweede van dien naam was, en er tusschen hem en Achaemenes nog een Teïspes, Kambyzes en Cyrus geregeerd hebben. De ons bekende Cyrus en Kambyzes zouden dan niet de tweede, maar de derde van die namen zijn. Mij schijnt dit bedenkelijk, omdat beide Cyrus en Darius in hun genealogieën niet hooger opklimmen dan tot Teïspes, die dan de tweede zijn zou, en Darius hem onmiddellijk laat volgen op Achaemenes, dien hij zelfs den vader van dezen Teïspes noemt. Ik denk dus dat Herodotus van de twee genealogieën van Xerxes en van Cyrus bij vergissing er eene gemaakt heeft door ze achter elkander te plaatsen.

werd. Met zijn val begon niet alleen voor het volk in 't algemeen, maar ook voor den godsdienst dien het beleed een nieuw tijdvak. De vreemde overheersching was ook voor de inheemsche religie niet gunstig; maar met de heerschappij der parthische koningen, die toch ook Iraniërs waren, begint tevens haar herstel, dat door de perzische Sāsâniden voltooid wordt. Doch dit alles ligt buiten het bestek van dit werk. De historische omtrekken die wij hebben aangegeven zijn voldoende als achtergrond voor de ontwikkelingsgeschiedenis van de zarathustrische religie tot Alexander, die wij zullen trachten te schetsen. Voordat wij daartoe overgaan echter, moet onderzocht worden in welken bodem zij wortelt, met andere woorden op welke vroegere religie zij is geënt.

2. DE OOST-ARISCHE GODSDIENST.

Van den godsdienst waaruit de Zarathustrische zich ontwikkeld heeft of welks plaats hij althans heeft ingenomen zijn noch oorkonden, noch rechtstreeksche berichten meer over. Toch is het mogelijk zich daarvan eenige voorstelling te vormen door vergelijking met de religieuze denkbeelden en gebruiken hunner naaste verwanten en samenvoeging van hetgeen beide met elkander gemeen hebben. De naaste verwanten der Iraniërs zijn de Indiërs. Beiden zijn de twee groote takken van een volk dat zich als de Ariërs van zijn naburen onderscheidde, om zijn meerderheid tegenover hen aan te duiden. De talen die de twee volken spraken, vooral wanneer men tot haar oudste vormen opklimt, staan nader bij elkander dan bij eenige andere der ario-europeesche of indo-germaansche taalfamilie waartoe zij behooren. Spraakkunst en woordenschat, woordvorming en buiging komen zoozeer overeen, dat men ze noodwendig als rechtstreeksche afstammelingen eener zelfde oudere taal moet beschouwen. Zij hebben dus eens dezelfde taal gesproken, die dan het best de arische of zoo men met dat woord de geheele familie

wil aanduiden, de oost-arische kan worden genoemd. En daaruit volgt reeds vanzelf dat zij eens in elkanders onmiddellijke nabijheid, ja, in hetzelfde land hebben gewoond, één volk hebben uitgemaakt. Waar dit geweest zij, behoeft hier niet onderzocht te worden. Allerlei gissingen zijn daaromtrent voorgesteld en verdedigd; geene enkele heeft nog algemeene instemming kunnen vinden. Men zou geneigd zijn te berusten in het antwoord dat eens gegeven werd: „ergens in Azië”, zoo er niet ook waren die een landstreek in Europa hebben voorgesteld. Maar voor ons is dit vraagstuk van ondergeschikt belang; het is voor ons doel genoeg te weten, dat Iraniërs en Indiërs één volk geweest zijn, om daardoor ook de treffende overeenkomsten in hun godsdienst te verklaren en de hoofdlijnen van hun gemeenschappelijken godsdienst te teekenen, zoover de sporen die zij hebben achtergelaten dit vergunnen. Nog verder terug te gaan en een onderzoek in te stellen, of ook de gansche volkenfamilie die de aziatische of oostelijke Ariërs en hun europeesche stamverwanten omvatte, eens, niet alleen in taal, maar ook in godsdienst één was, ligt niet op onzen weg.

Vooraf echter moet nog de vraag worden beantwoord, of hetgeen de twee volken in den godsdienst gemeen hebben niet het gevolg kan zijn van hun onderling verkeer, denkbeelden en gebruiken dus die zij van elkander overgenomen hebben? Men heeft inderdaad door die gissing alle overeenkomsten in mythologie en cultus, in godennamen en gebruiken willen verklaren, en daardoor de dwaasheid der vergelijkende godsdienstwetenschap en mythologie willen aantoonen en het gansche gebouw door haar met zooveel vernuft en geleerdheid opgebouwd omver willen blazen. Een heilzame kritiek zeker, wel geschikt om de uitspattingen van 't vergelijkend onderzoek te betoomen en het recht van andere verklaringen te doen gelden, die in sommige gevallen zeker het juiste treffen. Jammer slechts dat de nieuwe theorie al aanstonds tot dezelfde eenzijdigheid is vervallen

als de oudere en door haar belachelijke overdrijvingen zichzelf oordeelt. Doch, wat hiervan in 't algemeen waar moge zijn, in 't geval waarover wij handelen kan aan geen overneming worden gedacht. Men zou kunnen zeggen: de Iraniërs en de Indiërs waren niet slechts verwanten, maar naaste burenen. Aan den Indus vloeiden hun grenzen ineen. Afghaniſtân is daarvan een treffend voorbeeld. De taal van dat land, het Paſto, moge met recht tot de iranische dialekten gerekend worden, zij is zoo vol van indische elementen, dat sommige geleerden haar voor een indisch dialect, of althans voor een onafhankelijke taal verklaard hebben, veel nader staande bij de indische dan bij de iranische. Zou, wat hier van de taal bewezen is, in vroeger eeuwen niet ook met den godsdienst geschied kunnen zijn? In 't afgetrokkene is die mogelijkheid niet te loochenen. In de werkelijkheid houdt zij hier geen stand. Om slechts van 't voornaamste te spreken: wat zij in godsdienstig opzicht met elkander gemeen hebben behoort niet tot het wezenlijke, althans niet tot hetgeen de leidende gedachte van ieders godsdienst uitmaakt, maar tot datgene wat daarin nog geduld of na eenigen tegenstand weder werd opgenomen, wat, ook als wij elk op zichzelf beschouwen als een overlevering uit een vroegere periode moet worden aangemerkt. Ook is het bij elk hunner zelfstandig en eigenaardig uitgewerkt; het komt overeen maar verschilt te gelijker tijd hemelsbreed. Bij overneming zouden de Iraniërs Indra en Agni, of de Indiërs Ahura Mazda en Vohu mano zich hebben toegeëigend; maar Ahura Mazda en Vohu manô zijn aan de Indiërs onbekend gebleven en Indra althans behoort bij de Iraniërs tot het rijk van den Booze. Het merkwaardige is juist dat zooveel gemeenschappelijks wordt gevonden in twee godsdiensten die lijnrecht tegenover elkander staan, in geest en karakter volkomen onderscheiden. Op één punt zou men kunnen twifelen, namelijk, wat den Soma-Haomadienſt betreft. De Somadienſt is in den indischen cultus een hoofd-

zaak en wordt dat eerst later in den zarathustrischen; in de gâthische literatuur wordt hij met geen woord vermeld. Het ligt dus voor de hand te besluiten, dat hetgeen bij het eene volk in de oudste oorkonden de hoofdrol speelt en bij het andere eerst later beteekenis krijgt, door het laatste van het eerste is overgenomen. En dat klemte hier te meer, omdat de Haoma bij de Iraniërs bij lange niet zulk een overwegende plaats inneemt, als bij de Indiërs, bij wie een geheel Mandala van den R̥gveda aan hem, in zijn éenen vorm van *pavamana* gewijd is; wier goden, vooral Indra, hem drinken zonder maat en er roof en doodslag voor plegen; die onuitputtelijk zijn in eeretitels hem gegeven en veel met *soma* samengestelde woorden bezitten. De Iraniërs daarentegen zijn in deze samenstellingen met *haoma* arm en sober in de eernamen die zij hem geven; een parallel met den somadrinkenden Indra vindt men in 't Avesta niet, en het is opmerkelijk dat op de eenige plaats in al de gâthische teksten waar de Haoma vermeld wordt, het jonge toevoegsel tot den Yasna haptanghâiti ¹⁾, tevens sprake is van Atharvans, vuurpriesters, „die van verre komen”. Dit alles doet mij twifelen of de Soma-Haoma-leer en dienst wel een overblijfsel is uit den oost-arischen tijd. Een onsterfelijkheidsdrank kenden de Oost-Ariërs zeker, want wij vinden dien ook bij de Iraniërs en hij behoort reeds tot de oud-arische of indogermaansche periode. De mythen die daarop betrekking hebben en de daarmee samenhangende gebruiken zijn oud en algemeen; zelfs bij anarische volken zijn er sporen van te ontdekken. Ik spreek alleen van den eigenaardigen vorm die er in de vereering van Soma-Haoma aan gegeven is, en dien ik geneigd ben voor betrekkelijk jong te houden. Ook meen ik niet, dat de Iraniërs hun Haoma rechtstreeks van de vedische Indiërs hebben overgenomen en „de âtharvans, die van verre kwamen” afkom-

¹⁾ Yasna 42, 5 (Sp. 41, 30 vgg.)

stig waren van gene zijde van den Indus. Hij zou dan, bij alle overeenkomst, niet zooveel van Soma verschillen en zijn dienst zou zich in Irân niet zoo zelfstandig hebben ontwikkeld. Ook zou hij dan van Indra en Tvašṭr moeilijk te scheiden zijn geweest. Het geboorteland van den Haoma-Somadienst zal waarschijnlijk gezocht moeten worden bij de iranische rivier Harahvaiti, vanwaar hij zich naar het oosten en het noorden en westen kan hebben verbreid. In den naam Sarasvati, door de vedische Indiërs aan het onbeduidende riviertje tusschen Indus en Ganges waar zij zich aanvankelijk nederzetten gegeven, zou dan een herinnering zijn aan den heiligen stroom, waar de eigenaardige cultus zijn oorsprong nam ¹⁾).

Wij geven thans eenige omtrekken van den godsdienst der Oost-Ariërs, de nog niet gescheiden Indiërs en Iraniërs.

Hadden zij zeker nog vrij wat animistische voorstellingen en gebruiken behouden, hun godsdienst was toch reeds bepaald polytheïstisch. De wezens die zij aanbaden noemden zij met verschillende eernamen: de hemelschen (*deva-daēva*), de geesten (*asura-ahura*), de rijke gevers of lotbedeelers (*bhaga-bagha*, *baga*), de vereerden (*yajata-yazata*), namen waarvan de twee eerste het algemeenst, de twee laatste misschien meer bij den eenen stam dan bij den anderen in gebruik waren. Twee daarvan, *deva* en *bhaga* waren reeds vóór den oost-arischen tijd in gebruik, het eerste zeer algemeen, het andere althans bij de slavische volken, en *asura* heeft zijn tegenhanger in de oud-noorsche Asen, gelijk *yajata* met het grieksche *ἄγιος* samenhangt.

De goden waren natuurgoden en de wijsheid en wetenschap die men hun toeschreef (*māya*) zal wel voor een goed deel als tooverkracht zijn opgevat, ten minste als die soort

¹⁾ Dit stemt overeen met de vermoedens van Hillebrandt, *Vedische Mythologie* I, 100 ff., waarin men een kern van waarheid kan erkennen, zonder al zijn gissingen aan te nemen en bijvoorbeeld in de Parners de vedische *paris* te zien.

van bovennatuurlijke kennis die niet door het gewone nadenken kan worden verkregen, maar een bijzondere goddelijke gave is, die slechts de uitverkorenen onder de menschen met de hemelsche wezens gemeen hebben. Maar wanneer zij hen bovendien degenen die een goede heerschappij uitoefenen of verleenen (*sukṣātra--hukhṣāthra*) en de eenswillenden (*sajoṣa-haxaoṣa*) noemden, dan ligt daarin al de kiem van 't geloof in een zekere wereldorde.

Aan het hoofd der godenwereld stond een zevental hoogste wezens, wat men terecht daaruit heeft afgeleid, dat aan de zeven Âdityas der Indiërs zeven Ameṣa-speñtas bij de Iraniërs beantwoordden. Terecht, want al heeft men daartegen ingebracht, dat somtijds meer dan de bekende zeven, waarvan Plutarchus gewaagt, tot de laatstgenoemden worden gerekend, en ook, wanneer men alle goden die wel âdityas genaamd worden bij elkander optelt, het zevental wordt overschreden, dat zevental staat vast. In beide godsdiensten speelt dit heilig getal een overwegende rol. Er zijn, om slechts dit te noemen, bij beide natiën zeven werelddeelen, de dvīpas der Indiërs, de karṣvares der Iraniërs, waaraan de indische zeven menschenstammen en de heilanden der zeven werelden beantwoorden, zeven heilige rivieren, die van de zeven takken van Sârasvati wel niet zullen verschillen, zeven gewijde zangers (*saptârṣi*) bij de Indiërs, die de Iraniër in de zeven sterren van den Grooten Beer (*haptoiriṅga*) aanschouwde, en in verscheiden symbolische handelingen van den eerdienst keert dat zevental weder. Het getal is het oude en oorspronkelijke, dat beide met elkander gemeen hebben, en dat zich bij beide ook in de godenwereld afspiegelt. Daarin voegden de zarathustrische hervormers hun hoogste geesten, met insluiting van Ahura Mazda, maar vervingen een paar van hen nu en dan door andere, totdat men ten laatste weer tot de oudste lijst terugkeerde. De Indiërs, bij wie zij de zonen van Aditi heetten, rekenden daartoe standvastig Varuṇa en Mitra,

ook wel Aryaman, maar vulden de andere plaatsen aan naar willekeur, meest door verpersoonlijking van afgetrokken begrippen. Nu zijn juist Varuṇa, Mitra en Aryaman godheden van eenigszins anderen aard, dan die welke eigenaardig tot de vedische mythologie behoorden en in het vedische tijdperk het meest vereerd worden. Althans Varuṇa gelijkt meer op een semietischen dan op een arischen god; absoluut soeverein, heerscher over alles (*samrāj*), handhaver van de zedelijke wereldorde, is hij wel de gever van rijke zegeningen, maar tevens zeer gevreesd als bestraffer van alle schuld, waarvan hij kennis draagt, ook al bleef zij voor ieders oog verborgen. Mitra is vooral bij de Iraniërs de wreker der geschonden trouw, de geduchte handhaver der verbonden. In het vedische godenstelsel behooren zij niet recht thuis; Mitra geraakt er ook al aanstonds op den achtergrond, als natuurgod door Indra en anderen verdrongen; alleen in 't gevolg van Varuṇa, met wien hij een tweeënheid uitmaakt (*dvandva*) houdt hij nog eenige beteekenis. Ook Aryaman komt in den R̥gveda althans zelden alleen, meestal in gezelschap van Varuṇa en Mitra of van een hunner of van een of meer der andere ādityas voor, maar vooral met de beide eerstgenoemden, eens zelfs tot een innige triade verbonden ¹⁾. Mitra en Aryaman zijn synoniemen en beduiden eigenlijk „vriend” en „boezemvriend”, het tweede veelal in de beteekenis van „vriend des bruidegoms”, paranymfios, en die beteekenis komt zoowel in den Veda als in 't Avesta uit. Er is dus voldoende grond om aan te nemen, dat dit drietal althans reeds in de oost-arische periode tot het hoogste zevental behoorde, al hebben de zarathustrische hervormers hen door anderen vervangen en aan Mithra en Airyaman een plaats daarbuiten aangewezen. De eerste, in de gāthische periode geheel op den achtergrond geraakt, doch

¹⁾ Ry. VII, 38, 4. Zie Bergaigne, *Religion védique*, III, 98. Hoe hoog hij vroeger stond blijkt uit hetgeen vermeld is ald. 102 nt.

zoo diep in 't volksgeloof geworteld, dat men wel genoodzaakt was hem later weer onder de zarathustrische Yazatas op te nemen, was de machtige lichtgod, vriend en helper in den strijd en, zooals wij zagen, handhaver van waarheid en recht. De ander, wiens tegenwoordigheid de gemeente wenscht, was wellicht van ouds, gelijk zijn naam doet onderstellen, de beschermgeest van het arische volk, de bevorderaar van zijn voorspoed en vruchtbaarheid. En misschien mogen wij in Varuṇa de hemelsche afspiegeling en dus de bijzondere godheid zien van den koning, in Mītra van den strijdbaren adel, in Aryaman van 't getrouwe volk.

Want dat Varuṇa reeds tot het oost-arische tijdperk behoort, berust op een welgegronde hypotheze. Of hij toen onder dien naam werd aangebeden, of die naam misschien nog ouder is en met het grieksche Ouranos samenhangt, kunnen wij in 't midden laten, al is het eerste althans zeer waarschijnlijk. Wat bedoeld wordt is, dat het verpersoonlijkte godsbegrip in den vedischen tijd met den naam Varuṇa aangeduid ouder is dan de vedische en avestische godsdiensten. Waarom hij dan bij de Iraniërs niet meer voorkomt, is vrij duidelijk. Die den zarathustrischen godsdienst aannamen konden naast Mazda Ahura, den alwijzen Ahura, geen andere hoogste godheid plaatsen; in dit stelsel werd Varuṇa verdrongen door een god, die in menig opzicht op hem gelek en evenals hij de asura-ahura bij uitnemendheid is. Was Varuṇa bij de Indiërs zoo innig met die natuurlijke en zedelijke wereldorde vereenigd, die zij met het woord *ṛta* aanduiden, dat hij daarmee als 't ware samenvalt, zoo zelfs dat men hem met recht een persoonsverbeelding van het *ṛta* genoemd heeft, ook Mazda is met het *aša*, den iranischen vorm van *ṛta*, 't geen de Zarathustriërs eenigszins verpersoonlijken, zoo goed als een. En op dezelfde wijs als in den Veda Mītra met Varuṇa wordt samengekoppeld, geschiedt dit in 't jongere Avesta met Mithra en Ahura ¹⁾.

¹⁾ In verschillende casus van den dualis: Yasna 1, 11; 2, 11; Yšt. 10, 113.

Want dat deze Ahura een ander wezen dan Ahura Mazda zou zijn, is noch bewezen, noch waarschijnlijk. Evenmin is er reden aan te nemen, dat de hoofdgod van het zarathustrische stelsel wel den hemelgod Dyaus, die eveneens bij de Perzen niet voorkomt ¹⁾, maar niet den hemelgod Varuna vervangen kon. Integendeel, hij vereenigt in zich de beteekenis van beide, die ook beide dikwijls kortweg de Asura heeten, doch het allermeeft komt hij met Varuna overeen. Dyaus is een aloude natuurgod, die reeds van vóór de oost-arische periode dagteekent; in den Veda behoort hij nog tot de leer, maar voor de godsdienstige praktijk heeft hij alle beteekenis verloren ²⁾.

Daarmee is nu geenszins gezegd, dat Mazda ahura onder een anderen naam dezelfde is als Varuna asura. Mazda is een schepping van de zarathustrische hervorming. Maar zij geleken te veel op elkander om naast elkaar een voorwerp van vereering te blijven, en zoo moest Varuna wijken. Toen later Mithra uit het volksgeloof in het zarathustrische stelsel werd opgenomen kon hij niet met Varuna verbonden blijven, maar moest hij naast Mazda dezelfde plaats innemen die hij vroeger bij genen bekleedde ³⁾.

¹⁾ *Διὸς* bij Herod. 1, 131 is de accusatief van *Ζεὺς*, niet van Dyaus. Herodotus bedoelt Ahura Mazda.

²⁾ De hier bestreden meening is die van P. von Bradke, *Dyaus Asura, Ahura-maxda und die Asuras*, Halle 1885.

³⁾ Over dit geheele vraagstuk zie men H. W. Wallis, *The cosmogony of the Rigveda*, p. 100. Over Rta en Varuna ald. p. 92 ff. Voorts: A. Hillebrandt, *Mitra und Varuna*, Bresl. 1877, K. Bohnenberger, *Der altindische Gott Varuna nach den Liedern des Rgveda*, Tüb. 1893. Spiegel, die vroeger, in zijn *Eranische Alterthumskunde* de oorspronkelijke eenheid der Ameša speñtas en Ādityas aannam, is later daarvan teruggekomen. Zie *Die Arische Periode und ihre Zustände*, Leipz 1887, S. 198 fg. en vgl. C. de Harlez, *Les origines du Zoroastrisme*, Extr. du journ. Asiat. 1889, p. 60 suiv. Uit den tekst blijkt dat ik mij met hun jongste gevoelen niet vereenigen kan.

Onlangs is de gissing verdedigd, dat de Indo-iraniërs dit zevental aan de Semieten ontleend zouden hebben, en dat men daarmee niet anders bedoelde dan maan, zon en vijf planeten. Varuṇa (en Ahura Mazda?) zou dan de maan, Mithra de zon, de overige vijf de werkelijk of schijnbaar kleinere hemellichten zijn ¹⁾. Tegen dit laatste is groot bezwaar. Het verbinden van zeven beweeglijke hemellichamen met zeven der hoogste goden is niet zoo oud als men meent, en is ook nooit een vereenzelviging geweest. Het zevental hoogste goden bestond reeds lang te voren. Bovendien is het niet oorspronkelijk semietisch maar sumerisch, en naar alle waarschijnlijkheid hadden de Sumeriërs deze voorstelling met de andere vóór-semietische volken van West-Azië gemeen. Van hen hebben het de Semieten, die er weldra hun heilige getallen drie en vier en het allerheiligste, de vermenigvuldiging van beide, twaalf, voor in de plaats stelden, en zeer mogelijk rechtstreeks van hen hebben het ook de Oost-Ariërs overgenomen. Het is zeker opmerkelijk, dat bij de Ariërs of Indogermanen die noch met deze volken, noch met de Semieten in aanraking kwamen, het zevental geen voorname plaats bekleedt.

Behalve deze zeven hadden de Oost-Ariërs nog andere goden, zooals den windgod Vayu, den strijdenden hemelgod, den drakendooder Vṛtrahan, die bij de Indiërs als Indra herleeft en bij de Perzen in den genius der overwinning Verethraghna voortbestaat, al of niet verschillend van Tištar, wiens vereeniging met de ster Sirius niet oorspronkelijk kan zijn, en Aramati, in Veda en Avesta beide de goddelijke verpersoonlijking der vroomheid en tevens het hoofd der stoffelijke wereld, die door de Zarathustriërs zelfs onder de trawanten van Ahura Mazda wordt opgenomen, doch bij de

¹⁾ Oldenberg, *Die Religion des Veda*, Berlin 1894, S. 185 fgg. bijzonder S. 193 fgg. Vgl. hetgeen ik daarover reeds gezegd heb *Theol. Tijdschr.* 1895, no. 3 Letterk. Overzicht.

Indiërs niet onder de âdityas wordt geteld ¹⁾). Ook Dyaus moet vereerd zijn geworden, want anders zou de heugenis van dezen alouden god niet bij de vedische Indiërs bewaard zijn gebleven.

Er zijn onmiskenbare sporen, dat de Oost-Ariërs ook halfgoden of heroën gekend hebben, tenzij dat sommigen hunner toen nog godheden waren, later eerst in rang gedaald. Dat kan het geval zijn geweest met Trita âptya of Traitana, den Thrita of Thraêtaona âthwya van 't Avesta, oorspronkelijk, gelijk de overeenkomst hunner namen en de verwisseling hunner rollen aanduidt, dezelfde watergod, of liever de in de hemelsche wateren strijdende lichtgod; misschien met nog anderen. Tot de mindere goddelijke wezens behoorden Manu, lichtgod en vader der menschheid, van wien de Veda nog een levendige, het Avesta in Manuŝcithra slechts een flauwe herinnering bewaarde; Yama, eenigermate zijn dubbelganger, die hem, als Yima, bij de Iraniërs geheel verdrong, mythisch koning van het eerste, ten onder gegane, menschedom en daarom van het rijk der dooden; Kṛçâçva-Keresâspa, overwinnaar van monsters, evenals Thraêtaona, en in de sage zijn zoon genoemd; eindelijk Kṛçânu-Keresâni, de boogschutter (?), die den onsterfelijkheidsdrank bewaart en zijn pijlen afschiet op ieder die hem ten behoeve der menschen wil rooven ²⁾). Ook de veel

¹⁾ De vorm van den naam in 't Avesta is Armaiti, maar het metrum leert, dat hij in de Gâthas ook Aramaiti moet geluid hebben. Volgens de overlevering beteekent het woord, evenals in 't Avesta, op twee plaatsen van den Rgveda „de aarde”. Of deze verklaring van Sayana juist is doet hier niet ter zake; zij bewijst dat men de herinnering dier beteekenis ook in Indië nog bewaard had. Zie voorts onder Hoofdst. III, § 7.

²⁾ Over de vedische Púramdhi en de avestische Parendi of Pârendi, aan wier eenzelveigheid door velen wordt getwijfeld, o. a. door Spiegel, *Die arische Periode*, S. 208 fg., zie men laatstelijk Pischel in P.-Geldner, *Vedische Studien*, I, 205, die ze voor dezelfde houdt en als „de vruchtbare” verklaart. De traditie geeft haar de heerschappij over de schatten.

oudere en algemeen verbreide legende, die Herodotus op Cyrus den groote toepast, moet reeds in dit tijdperk de gestalte verkregen hebben, waarin zij bij Iraniërs en Indiërs wordt aangetroffen. Voorts wist men te verhalen van heilige zangers of wijzen (Kavi, Kāvya, Kavan), een soort van zieners of tovenaars met bovennatuurlijke wetenschap begaafd, en waarvan de latere perzische overlevering zelfs een geheel koningsgeslacht heeft gemaakt. Daartoe behooren de wijze Uçanas (Kava Usa of Usadhan), zijn schoonzoon Yayati en zijn kleinzoon Suçravas (Husravangh). De eerste is bij de Indiërs nog de tooverkundige leermeester der Asuras, die wapenen smeedt voor Soma en Indra en de dooden opwekt, bij de Iraniërs beheerscht hij de demonen en beproeft een hemelvaart, welke echter mislukt, een poging die bij de Indiërs aan den tweede wordt toegeschreven. De derde heeft een reeks van avonturen en wreekt bij de Iraniërs den dood zijns grootvaders op den turanischen moordenaar Frañrase. De grond van deze volkssagen zal misschien reeds vóór de oost-arische periode en dus in den oud-arischen tijd gelegd zijn, want men denkt onwillekeurig aan Daedalus en den smid Wieland ¹⁾). Waren zulke wijze tovenaars geëerd, er waren andere, zoowel mythische als menschelijke tovenaars, *yâtus*, wier listen men vreesde, en booze wezens, *druhas* (*drujas*), leugengeesten of gedrochten, wellicht ook *danavas*, „vijanden-demonen” geheeten, die de menschen van alle zijden belaagden. Hun werk was de zwarte magie, waarvoor men zeer beducht was en waartegen men de hulp en bescherming van goden en heroën, bijzonder ook van genoemde wijzen inriep. De voornaamste dier vijandige geesten was ook toen reeds Vṛtra, de vijand, de vertegenwoordiger van de macht der duisternis, zooals blijkt uit den reeds genoemden eertitel Vṛtrahan—Vere-

¹⁾ Roth in *Zeits. DMG* II, 226. Spiegel, *Beiträge* IV, 41 fg. *Arische Periode*, S. 281—287.

thraghna, die beide volken met elkander gemeen hadden. Met volkomen zekerheid kan men niet zeggen, of de worsteling tusschen licht en duisternis, tusschen de beschermers der menschen en de belagers van hun geluk, niet slechts een mythische en religieuze was, maar ook reeds de ethische beteekenis eener overwinning van waarheid op leugen en bedrog, van recht op onrecht had verkregen. Maar het karakter der hoogste goden, van Varuṇa en Mitra vooral, geeft allen grond om dit te onderstellen. En wel is zeker, dat reeds de Oost-Ariërs hun afgestorvenen als heldhaftige strijders tegen de booze geesten (*çûrâsas* = *sûrâo*) en als de rechtvaardigen (*ṛtāvânas* = *aśaonâš*) vereerden en geloofden, dat zij mede van den hemelschen onsterfelijkheidsdrank genoten.

De overeenkomst ook in den eerdienst bij de Indiërs en Iraniërs, in weerwil van het karakterverschil hunner godsdiensten, bewijst dat de kiemen daarvan reeds in de oost-arische periode gezocht moeten worden. Hoofdzaak in den cultus bij beide volken was het vuur. Nu draagt weliswaar de groote vuurgod der Indiërs een anderen naam dan die der Iraniërs. Bij genen heet hij Agni, bij dezen Âtar. De eerste is niet alleen een oud woord, zooals het latijnsche *ignis* bewijst, maar ook een oude arische god, zooals men ziet uit den naam van den slavischen of wendischen vuurgod Ogün. Waarom hij bij de Iraniërs verloren ging ¹⁾, is niet meer te bepalen; zelfs zou ik er geen gissing over durven wagen. Andere oude namen voor den vuurgod en wel van dien aard, dat zij nooit het vuur als zoodanig beduiden konden, hadden zij gemeen. Zulk een was Apām-nápât, de spruit der wateren, en Nárâçaṇsa-Nairyosaṇha, wat men gewoonlijk opvat als ‚lof der mannen’, ‚de door de menschen geprezene’. Met den eersten naam wordt zeker

¹⁾ Misschien schuilt hij nog in het water *agenya*, waarmee volgens de traditie het bloed bedoeld wordt.

de bliksem, als uit de wolken voortspruitend, de middelaar tusschen hemel en aarde, goden en menschen aangeduid. Nárâçaṇsa is evenzeer een bode van de godheid, zoo althans komt Nairyosanha in het Avesta voor. Maar wat vooral licht geeft is, dat hij degeen is met wien de zaligen in den hemel samenwonen ¹⁾). Misschien is hij dus een soort van psychopompos en moet zijn naam worden opgevat als: „degeen die de mannen — de menschelijke hemellingen beveelt.” Hoe dit zij, de iranische vuurgod heet van ouds en door alle tijden heen Atar, een naam die weer bij de Indiërs in onbruik raakte, doch waarvan bij hen wel afleidingen voorkomen. Tot deze afleidingen behoort âtharvan, vuurpriester, de gewone algemeenste priester-naam bij de Iraniërs, bij de Indiërs alleen gebruikelijk voor den eersten, mythischen vuurpriester, die het vuur van den hemel haalt, en bij hen dikwijls op Agni toegepast. Naar hem heet de vierde Veda, de jongste als verzameling, de achterlijkste in religieuze ontwikkeling. Dit alles, gevoegd bij de omstandigheid, dat het woord als zoodanig uit de iranische talen niet meer te verklaren is ²⁾), leidt tot het vermoeden, dat de gebruikelijkste benaming voor den vuurgod in de oost-arische periode Atar en voor de priesters âtharvan was. Natuurlijk zijn al de mythen die het hemelsche vuur en den vuurgod betreffen, zijn geboorte, zijn wonderkrachten en zegeningen, de roof van 't hemelsche vuur, dat de goden aan de menschen willen onthouden, hoe oud en algemeen verbreid ook, jonger dan de plechtigheden bij de bereiding, vernieuwing en onderhouding van het vuur in acht genomen. Deze waren oorspronkelijk zeker geen

¹⁾ Zie Vend. 19, 31 vg. Bergaigne ziet er het gebed in, letterlijk: „de formule der mannen,” wat echter voor den iranischen en ook vooral voor den oost-arischen god niet past.

²⁾ Men leidt hem af van *ad*, eten, * *adtar*, de vreter, de verslinder, wat althans niet onmogelijk is.

dienst van het vuur als goddelijk wezen, maar geheimzinnige, magische handelingen, die eerst cultus werden toen het vuur onder de hoogere machten een plaats erlangd had en men zijn werking ook in de verschijnselen des hemels meende te bespeuren; en van dat oorspronkelijk karakter heeft het vuuroffer bij de beide volken, en dus bij de Oost-Ariërs reeds, altijd iets behouden.

Aan overneming en navolging kan, met betrekking tot den vuurdienst bij Indiërs en Iraniërs niet gedacht worden, al waren zij elkanders naaste geburen. Die dienst heeft zich bij elk hunner zoo zelfstandig en eigenaardig ontwikkeld, de sagen die er mee verbonden zijn werden door elk hunner op zoo onafhankelijke wijze uitgewerkt, als bij eenvoudige ontleening niet te verklaren zou zijn. De overeenkomsten moeten dus als een bewijs worden aangemerkt dat ook in den tijd van hun samenleven hun eerdienst zich door bijzondere vereering van het vuur kenmerkte. Met den Somadienst was dit, zooals wij zagen, een eenigszins ander geval. Of de Soma, de god die zijn naam ontleent aan den gistenden drank ¹⁾, dien men uit de stengels eener plant perste en al of niet met honing, melk en water aanlengde, om hem dan aan de godheid te wijden en zelf tot dronkenwordens toe te drinken, reeds een oost-arische god was en het gebruik zelf toen reeds in zwang was, meenden wij te moeten betwijfelen. Maar dat geldt alleen dezen bijzonderen vorm. Een gewijden, bedwelmenden drank, van welken aard ook en hoe ook genoemd, afbeelding van den hemelschen onsterfelijkheidsdrank en daarom waarschijnlijk *amṛta* = ambrosia geheeten, zullen ook de Oost-Ariërs wel reeds gekend hebben. Bij de Indiërs wordt de naam meermalen nog aan den Soma gegeven, en het heilig paar Haurvatât en Ameretât vertegenwoordigt de spijs en drank der hemelingen bij de Iraniërs en is tevens daar-

¹⁾ *Soma-haoma* komt van *su-hu*, in de beteekenis van uitpersen, toebereiden, wat dus oorspronkelijk geen godsnaam zijn kan.

van een personificatie. Misschien behoorden daarbij oorspronkelijk die oudste mythische priesters de indische Vivasvat, Yama, Trita āptya die dan later tot Somapriesters werden, gelijk Vivanhañt, Yima's vader, Thrita en Áthwya bij de Iraniërs de oudste Haomapriesters waren. Maar zeker kende men reeds in de oost-arische periode dien zaligen roes, waarin de naïeve natuurmensch een nieuw en hooger leven, een versterking van zijn moed en kracht, een bovenmenschenlijke bezieling, maar vooral het middel tot bovenmenschenlijk inzicht, kennis en wijsheid zag. Want de naam voor dien toestand: *mada-madha* is, met geringe wijziging van beteekenis bij beide volken dezelfde en moet dus reeds tijdens hun vereeniging in gebruik zijn geweest ¹⁾.

Het spreekt vanzelf, dat de vereering van het vuur en den onsterfelijkheidsdrank als goddelijke wezens en de magische handelingen die daarmee gepaard gingen niet eerst in de oost-arische periode ontstaan zijn. Zonder ons hier in de doolhoven der vergelijkende mythologie te begeven, mogen wij als bewezen aannemen, dat beide vormen van eerdienst reeds uit vroeger eeuwen heugen. Zelfs al moesten niet weinig punten van overeenkomst, die de mythologen in alle arische of indo-germaansche sagen omtrent de goden van 't vuur en den hemelschen drank meenen te ontdekken ²⁾, als twijfelachtig beschouwd worden, er blijft genoeg over

¹⁾ Dit woord komt reeds in de Gāthas voor. Volgens de traditie heeft het in 't Avesta de beteekenis van „wijsheid, wetenschap”, doch daarmee kan alleen die bovennatuurlijke kennis bedoeld zijn die een gevolg was der bezieling door den bedwelmenden drank teweeggebracht. *Madhu*, het zoete, ons „meede”, *medu*, dat zoowel van Soma als van honing en wijn wordt gebezigd, is of een ander woord, of volgens Alb. Weber, *Vedische Beiträge in Sitz. Ber. der K. Akad. Berlin*, 1894, S. 13 fg. hetzelfde woord in eene eerst later daaraan gegeven beteekenis.

²⁾ Adalb. Kuhn, *die Herabkunft des Feuers und der Göttertranks bei den Indogermanen*, 2er vermehrt. Abdruck in *Mythol. Studien* von A. Kuhn, herausgegeben von Ernst Kuhn, Gütersloh 1886.

wat vaststaat en dus bewijst dat de wortels van deze voorstellingen en gebruiken dieper liggen dan in den indo-iranischen tijd. Zelfs zijn er aanduidingen genoeg die recht geven het bestaan van deze vormen van eerdienst ook buiten de arische wereld aan te nemen, en het vermoeden wettigen, dat de dienst van een Dionysos, een god van vruchtbaarheid en hooger leven door een hemelschen drank veroorzaakt, van de Semieten afkomstig of zelfs door hen reeds aan een oudere beschaving ontleend was. Maar wij mogen dit wijd gebied niet betreden. Wat hier aangetoond moest worden was alleen, dat beide eerdiensten ook bij de Oost-Ariërs bestonden in een vorm die voor een deel nog bij de Indiërs en de Iraniërs voortleeft, al heeft hij zich bij beiden eigenaardig ontwikkeld en daardoor gewijzigd.

En dit geldt van den eerdienst in 't algemeen. Bij 't offer was het gebed, het gesproken woord hoofdzaak. „Aanroeper, bidder” heet de priester, wat in 't indische *hotr*, het iranische *zaotar* nog over is ¹⁾. En met dien naam hebben beide volken uit den tijd toen zij nog één volk uitmaakten nog verscheiden benamingen voor de noodiging tot het offer, de geschenken en hun aanbidding, de spreuken, gebeden en lofzangen, de aanbidding en verheerlijking der hemelsche wezens, het wijwater, de offerhandeling zelve en de gezindheid waarmee zij geschieden moest behouden. Zelfs geheel eigenaardige voorstellingen, zooals het toeschrijven van reinigende kracht, in godsdienstigen zin, aan de urine van het rund, dat dus van ouds een heilig dier bij hen moet geweest zijn, en de angstvalligheid waarmee zij de ontwijding van het vuur en het water vermijden, hebben zij gemeen, en dezen heugen alzoo uit den tijd hunner eenheid.

¹⁾ *Hotr* kan zoowel van *hu* ‘uitgieten, plengen’ (van den offerdrank) als van *hû*, ‘uitspreken, bidden’, worden afgeleid. Maar de eerste wortel bestaat in 't iranisch in die beteekenis niet. *Zaotar* kan daarom alleen van *zu*, aanroepen, bidden, afgeleid worden, en dit bepaalt de oorspronkelijke beteekenis van het woord voor priester.

Maar de belangrijkste uitkomst van de vergelijking der twee godsdiensten is deze, dat de Oost-Ariërs reeds een gemeente moeten hebben uitgemaakt, en wel een gemeente die niet slechts een nationaal, maar zeer bepaald een godsdienstig karakter had. Voorloopig werd men daarin onmiddellijk na de geboorte met zekere plechtigheden opgenomen. Maar eerst nadat men tot jaren van onderscheid was gekomen en voor zijn stand volleerd was, kon men worden ingewijd. De teekenen dezer opneming waren een heilige gordel en een snoer. De gezindheid, die het lid dezer gemeente betaamde wordt samengevat in een woord, dat als zoodanig onvertaalbaar is, omdat al de schakeeringen van zijn beteekenis niet in een enkel woord eener andere taal kunnen worden weergegeven. Het omvat al datgene wat passend, betamelijk, aan de gestelde orde getrouw, maar ook in hoogerem zin rechtschapen, waarachtig, gerecht, heilig is. Het wordt niet alleen van inachtneming der godsdienstplichten, maar ook van het gehoorzamen aan zekere zedelijke voorschriften gebezigd ¹⁾. Onpartijdig onderzoek gebiedt aan dat woord, zoowel in den Veda als in 't Avesta dien dubbelen zin toe te kennen, en het is daarom waarschijnlijk dat het reeds in de oost-arische periode naast de sacrale ook een ethische beteekenis had.

3. OORZAKEN VAN 'T VERSCHIL DER INDISCHE EN IRANISCHE GODSDIENSTEN IN WEERWIL HUNNER GEMEENSCHAPPELIJKE AFKOMST.

Wij hebben getracht een vluchtig beeld van den godsdienst der Oost-Ariërs te schetsen, met behulp van zijn overblijfs-

¹⁾ *Arta* waarvan skr. *rta*, baktr. *aša*. Het woord waarmee de waarachtig vrome naar hun opvatting wordt gekenmerkt is ook bij Indiërs en Iraniërs hetzelfde: *rtāvan* = *ašavan*. Bergaigne, Darmesteter en anderen hebben te eenzijdig op de, dikwijls trouwens te zeer verwaarloosde, ritueele beteekenis nadruk gelegd. Terecht daartegen Spiegel, *Arische Periode*, § 13 en 30. De Harlez, *Les origines du Zoroastrisme*, p. 74 suiv. idealizeert misschien wat veel.

selen in de indische en iranische godsdiensten, waarin tevens het bewijs ligt dat deze beide, zij 't ook middellijk, uit den eerstgenoemde gesproten zijn. Toevallig kunnen de overeenkomsten niet zijn en zij kunnen dus niet anders verklaard worden. Daarmee is echter geenszins ontkend dat de vedische en de avestische godsdiensten, wat hun leer, maar vooral wat hun karakter betreft, en ook in eerdienst en ethiek veel van elkander verschillen. De vraag rijst nu, wat, bij gemeenschappelijke afkomst, de oorzaken zijn van dit groot verschil. Of liever, verschil is een te zwak woord, zij staan veeleer tegen elkander over, en althans voor den vromen Zarathustriër zijn de wezens die de Brahmaan aanbidt booze geesten, de gebruiken bij het vedische Somaoffer een walgelijke orgie, zijn lijkenverbranding een ergerlijke verontreiniging van het heilige vuur, zijn kluizenaarsleven in stille bespiegeling een verzaken van de groote wet der werkzaamheid, waardoor de aarde gewijd en de macht der demonen verlamd wordt. Vanwaar deze scherpe tegenstelling? Het antwoord dat voor de hand ligt is dit: de wording van beide godsdiensten is een andere; en dit antwoord is zeker niet onjuist. De vedische godsdienst is ontstaan, dat wil zeggen, hij heeft zich, onder den invloed van toongevende familiën en brahmanenscholen, uit een der vormen van den oost-arischen godsdienst, dus middellijk uit dezen, geleidelijk ontwikkeld. Hij is de organisatie van den eigenaardigen vorm, dien de laatstgenoemde had aangenomen, toen men zich gevestigd had in nieuwe woonplaatsen en zich daar omringd zag van vreemde eerdiensten, die, zoo al niet aan lagere, ten minste aan andere maatschappelijke toestanden beantwoordden. Was de eerdienst weinig gewijzigd, nieuwe godengestalten hadden zich naast de oude, die men bleef vereeren, op den voorgrond gedrongen en het polytheïsme versterkt. De zarathustrische godsdienst daarentegen is wat men gewoonlijk noemt gesticht, te weten voortgekomen uit de prediking, 'tzij van een bepaald profeet, 'tzij van een

vereeniging van profeten en wijzen, die in den naam van den godsgezant Zarathuštra een nieuwe leer verkondigden. Zij is dus voortgekomen uit een hervorming. In het volgend hoofdstuk zal dit worden aangetoond. Maar daarmee is nog niet alles verklaard. Elke hervorming van den godsdienst eens volks wortelt toch in het verleden van dat volk, tenzij dat de nieuwe leer van uitheemschen oorsprong is, zooals later de Islâm in Perzië, het Christendom onder de Germanen, het Buddhisme in China. Dan vormt zij met den nationalen godsdienst een tegenstelling, bestrijdt hem, poogt hem te vervangen, en moet alleen, om vasten voet te verkrijgen, zekere onuitroeibare volks-voorstellingen, overleveringen en gebruiken ontzien, en die, zoo goed dat gaat, met de hare in overeenstemming trachten te brengen. Maar, welke vreemde invloed ook op de vorming van den zarathustrischen godsdienst heeft ingewerkt, een vraagstuk waarop wij later terugkomen, er is in zijn heilige schriftten niets wat recht geeft aan te nemen, dat hij van vreemden bodem overgeplant en onder een ander volk dan het iranische ontstaan is. Zijn godsdienstige boeken zijn, noch geheel, noch ten deele, uit een andere taal overgezet. Geen der namen zijner ahuras, ameša-speñtas of yazatas heeft een anarischen klank. De meesten hunner zijn, zooals ons later blijken zal, gewijzigde voormalige volksgoden. Een van buiten ingevoerde godsdienst ziet er gansch anders uit.

Bovendien, al is de zarathustrische godsdienst voortgekomen uit een hervorming, deze hervorming kan niet aan de scheiding der Indo-Iraniërs zijn voorafgegaan. Zij is veel later. Men heeft het tegendeel staande gehouden in de bekende theorie van Martin Haug, dat het uiteengaan der Oost-Ariërs in Iraniërs en Indiërs het gevolg is geweest van een godsdienstige scheuring. Dit gevoelen, thans nog door weinigen voorgestaan, ¹⁾ steunt hoofdzakelijk op het merk-

¹⁾ Deze hypothese van Martin Haug werd voor een dertigtal jaren ook door mij, en toen trouwens ook door gezaghebbende deskundigen,

waardige feit, dat bij twee volken, die zooveel religieuze voorstellingen en gebruiken gemeen hebben, de goden van 't eene de booze geesten van 't andere zijn en wederkeerig de wezens, hier als demonen verfoeid en bestreden, ginds worden aangebeden. Devas-daêvas, asuras-ahuras, beide waren zeker van oudsher namen aan de goddelijke wezens gegeven, misschien wel alleen daarin verschillend dat het eerste woord in 't algemeen alle goddelijke machten, met insluiting van aardsche koningen beduidde, het tweede als een bijzondere eeretitel slechts aan de hoogst staanden werd toegekend. Nu is het waar, dat *asura* bij de Indiërs van lieverlede, en reeds voor een deel in het vedische tijdperk een ongunstige beteekenis heeft verkregen, zoodat zij vijandig overstonden tegen de devas, die tegen hun tooverkunsten en slimme streken bestendig op hun hoede moesten zijn, terwijl het woord *ahura* bij de Iraniërs de eernaam der hoogste godheid bleef en steeds in goeden zin werd gebezigd. Daarentegen, terwijl de Indiërs hun goden steeds *devas* bleven noemen, werd *daêva* bij de Iraniërs synoniem met het oude *drukhš*, 'leugengeest' en uitsluitend toegepast op de schepselen en dienaars van den Booze, die de vrome mazdayasner met alle macht moet bestrijden. De feiten zijn niet te loochenen, maar de gevolgtrekking er uit afgeleid houdt geen steek. Nauwkeuriger onderzoek heeft geleerd, dat zij anders verklaard moeten worden.

Vooreerst, toen de Indiërs zich reeds een geruimen tijd aan de oevers van Sarasvati en Ganges gevestigd hadden, behield het woord *asura* zijn goeden klank. In de liederen van den Rgveda is het woord, met de meeste zijner afleidingen, nog een eernaam aan de hoogste en machtigste, bijzonder aan de oude oost-arische goden en vooral aan den voornaamsten van allen, Varuna, doch ook aan jongere,

aangenomen. Versta ik sommige uitdrukkingen in F. Max Müllers jongste geschriften niet verkeerd, dan schijnt hij haar nog te willen verdedigen.

echt-indische oppergoden, zooals Indra, Agni, Soma, Rudra, toegekend. Hier en daar slechts, meest in de jongere boeken van den Rk, wordt het wel op gevreesde, den devas vijandige toovergeesten toegepast ¹⁾. Eerst in den Atharvaveda en de Brāhmaṇa's wordt deze beteekenis de heerschende. Maar dan zijn het toch nooit van nature booze wezens, nooit rechte duivelen, maar meer mededingers der devas en plaaggeesten van hun dienaars. Het woord zelf, dat oorspronkelijk in 't algemeen 'geesten, wezens' beduidt, gaf vanzelf aanleiding tot dit dubbele gebruik. In elk geval, de wijziging is ongedwongen en geleidelijk op indischen bodem ontstaan en heeft met godsdienstige hervormingen in Irān en met de stichting van den Mazdadienst niets te maken.

Wederkeerig hebben de Iraniërs verscheiden goden, die de Indiërs als devas aanbaden, zooals Mitra, Aryaman, Soma, zij het dan ook onder de algemeene namen *yazata* en *bagha*, vereerd, zonder daarom hun zarathustrisch geloof te verzaken. Een paar plaatsen slechts noemen enkele indische goden ²⁾ als vijanden van de zarathustrische yazatas, maar deze plaatsen zijn zeer jong en behooren zeker niet tot den tijd van 't ontstaan van de mazdayasnische gemeente.

Eindelijk in den geheelen Veda is geen spoor van bestrijding der zarathustrische leer en ook niet het geringste

¹⁾ In de oudste boeken wordt de naam een paar maal: II, 30, 4 en VII, 99, 5, in het jongste boek eens: X, 138, 3, aan een bepaalden toovergeest gegeven. In het achtste boek, dat niet tot de alleroudste behoort, is er sprake van 'adevische asuras'. De drie overige plaatsen, waar het woord in 't meervoud van den devas vijandige geesten geldt, behooren tot het tiende boek: 53, 4; 151, 3 en 157, 4. In het afgeleide *asurahān*, 'asura-doodend', dat enkele malen als eeretitel voorkomt, heeft het eerste lid natuurlijk een ongunstige beteekenis. *Asura*, 'asurisch', beduidt even dikwijls 'goddelijk' als 'demonisch'. In de samenstelling *muradeva*, 'een dolle deva', ook wel van tovenaars gezegd: VII, 104, 24, heeft wederkeerig *deva* een slechten zin.

²⁾ *Indra*, *Sauru* (Çarva? d.i. Çiva) en de *Nāoñhaitya* (*Nāsatya*), Vend. 10, 9 en 19, 43.

bewijs, dat de zangers en brahmanen van den Mazdadienst iets geweten hebben, wat toch zeker het geval zou zijn geweest, indien afkeer van die hervorming den Indiërs de gemeenschap met de stamverwanten had doen opzeggen en andere woonplaatsen zoeken.

Intusschen, al kunnen wij de onderstelling niet aannemen, dat de vedische en de zarathustrische godsdiensten ontstaan zijn terwijl de beide stammen nog samenwoonden en dit de aanleiding tot een scheuring, misschien wel tot een godsdienstoorlog is geweest, eenige waarheid kan er in gelegen zijn. Geen uitwendige omstandigheden alleen kunnen het principiëel verschil verklaren tusschen twee godsdiensten, beide uit eenzelfde godsdienst voortgesproten. De twee uiteenlopende richtingen moeten, ten minste in kiem, reeds in de oost-arische periode bestaan en zich naast elkander ontwikkeld hebben, om zich later met zulk een scherpte te openbaren. Dat zij tot een felle uitbarsting gekomen zijn is niet waarschijnlijk; zij zullen meer gevoeld, dan met bewustheid erkend zijn, maar zij kunnen hebben meegewerkt om de twee broedervolken van elkander te vervreemden en het komt mij niet onwaarschijnlijk voor, dat dit werkelijk het geval is geweest. Maar zoowel de vedische als de zarathustrische godsdienst is eerst geworden lang na die scheiding. Geen van beide zijn rechtstreeks uit den oost-arischen voortgekomen. Tusschen hun ontstaan en de splitsing van 't oud-arische volk moet een langdurig tijdperk hebben gelegen, waarin die oude godsdienst zijn ontwikkelingsgang in verschillende en misschien veelszins uiteenlopende richting voortzette. Het eerst is waarschijnlijk, na de vestiging in Indië, de eene richting in den vedischen godsdienst tot zekere vastheid gebracht, lang daarna misschien het Zarathustrisme als een hervorming van de andere richting opgetreden, en omdat het aan den geest van de iranische volken beantwoordde, heeft het daarbij ook ingang gevonden.

Uiterlijke omstandigheden hebben echter zeker meegewerkt.

Het weelderig Indië, in warme luchtstreek gelegen, met zijn rijken plantengroei, zijn overvloed van alles, maakt het gemakkelijk zonder groote inspanning het levensonderhoud te vinden en lokt tot traagheid, stille bespiegeling, verzinken in zichzelf. Aan twee zijden door de zee omgeven, in 't noorden en noordwesten door hooge gebergten en een machtigen stroom van andere natiën afgesloten, ontnam het den nieuwen bewoners de gelegenheid aan de groote historische ontwikkeling van het Westen deel te nemen. Ook de indische Ariërs begonnen met strijd te voeren tegen inlandsche stammen die aan de indringers het bezit des lands betwistten. In menig vedisch lied hoort men het gerucht van dien kampstrijd. De krijgshaftige soma-zwelgende Indra, met zijn stormende Maruts, aan wier hoofd de woeste Rudra stond, waren meer dan Varuna en zijn kring de heerschende goden voor zulk een tijd; zelfs Agni, ofschoon meer de god der priesters dan der krijgslieden, neemt meermalen deel aan de veldslagen van Indra. Maar nadat de worsteling tusschen de nieuwe heerschers en de oude landzaten beslist, de macht dezer laatsten gebroken en de heerschappij der Ariërs voor goed verzekerd was, toen ook de broederoorlogen, tusschen de arische stammen zelven tot hun groote schade gevoerd, ten einde waren, was er voor groote daden weinig aanleiding, voor krijgstochten en veroveringen weinig reden meer en kon men zich aan de neiging tot bespiegeling overgeven.

Irân daarentegen is, zooals reeds gezegd werd, met Indië vergeleken een arm land, door geen groote rivieren bevrucht, met wijde uitgestrektheden dorren grond en een veelal guur, zeer ongelijk klimaat. Die er van de zegeningen des levens genieten wil, moet arbeiden in het zweet zijns aangezichts en aan den onwilligen bodem de vruchten ontwoekeren. Alleen in 't oosten en slechts gedeeltelijk in 't westen beschermd door de natuur, ligt het in 't noorden geheel open voor de invallen der woeste horden, die, in hun nog armer land verhongierend, zoodra zij een kans van

slagen zien, het land in dichte drommen overstromen. Aan de westgrens was het blootgesteld aan de veroveringszucht en volleerde krijgskunst der babylonische en assyrische monarchieën. Het volk, in zulk een land gevestigd, moest bestendig op zijn hoede en in de wapenen zijn, wilde het niet, zooals meermalen geschiedde, een prooi van overmachtige vijanden worden; en zoodra de macht der vijanden afnam, kwam het er vanzelf toe, wederkeerig op veroveringen uit te gaan en de geleden onderdrukking te wreken. Zulk een land kweekt geen monniken of asceten, noch bespiegelende wijsgeeren, maar mannen der daad, geneigd het leven als een voortdurenden strijd tegen booze machten op te vatten. Waakzaamheid en werkzaamheid, de groote geboden der zarathustrische Daëna waren wetten door de natuur des lands zelve opgelegd, lang voordat ze in 't Avesta waren opgeteekend.

DERDE HOOFDSTUK.

DE STICHTING EN HET EERSTE ONTWIKKELINGSTIJDPERK VAN DEN ZARATHUSTRISCHEN GODSDIENST.

1. DE ZARATHUSTRISCHE GODSDIENST EEN HERVORMING.

De godsdienst zooals wij dien allereerst uit de avestische Gâthas en de daarmee samenhangende geschriften leeren kennen en van welks latere geschiedenis de in een jongeren taalvorm geschreven boeken de oorkonden zijn, is niet de vrucht eener langzame, uit veranderde toestanden des volks voortkomende, ontwikkeling, niet dus van hetgeen men gewoonlijk natuurlijken groei noemt, maar van een werkelijke, gewilde hervorming. Niet dat de nieuwe religie geen wortels had in 't verleden. Integendeel, heeft zij nieuwe denkbeelden uitgesproken, de vormen waarin zij die kleepte, heeft zij voor 't meerendeel aan sinds lang heerschende godsdienstige denkbeelden en voorstellingen ontleend. Zelfs de hoofdgedachte waarop zij rust, haar scherp geteekend dualisme, de onverzoenlijke strijd tusschen de macht van 't goede en die van 't kwade, is de oud-arische mythe van den strijd tusschen licht en duisternis, vruchtbaarheid en dorheid, leven en dood, in zuiverder ethische gedaante. Mag men daaruit niet de gevolgtrekking maken, dat dit dus ook vanzelf zoo geworden is, de zaak zelve is niet te loochenen ¹⁾).

¹⁾ Dit is de waarheid in het betoog, door James Darmesteter in zijn bekend geestig geschrift: *Ormazd et Ahriman; leurs origines et leur*

Ware 't anders geweest, nooit zou zij ingang gevonden hebben bij het volk. Ook is zij, zooals later zal worden aangewezen, niet van buiten ingevoerd. Moge de nieuwe leer ook sommige vreemde bestanddeelen bevatten, zij is een gewas van eigen bodem, in aard en oorsprong nationaal. Maar al is zij een loot van den ouden stam, die loot is niet in 't wild opgegroeid, maar zorgzaam geplant en daarna opgewassen tot een zelfstandigen boom. De zarathustrische godsdienst is niet geworden, maar gesticht. Alleen wanneer wij dit in 't oog houden kunnen wij hem recht verstaan.

De bewijzen zijn voor ieder onbevooroordeeld lezer van de Gâthas openbaar. De voorstelling, dat de wereld gedeeld is in twee vijandige rijken, het rijk van den volmaakt heiligen en dat van den absoluut boozen geest, door een gemeenschappelijke kampplaats van elkander gescheiden, kan reeds in de oost-arische, ja, mogelijk zelfs in de oud-arische mythologie bestaan hebben, het is toen toch nooit een duidelijk geformuleerd leerstuk, maar slechts de kiem daarvan geweest. Later heeft men daaruit aanleiding genomen, om'op die beide geesten mythen uit een vorig tijdperk toe te passen, maar zooals zij beide in de oudste liederen voorkomen, zijn zij scheppingen der religieus-wijsgeerige bespiegelingen van een hervormer of althans van een school of sekte. Dit geldt vooral van den grooten god Mazda en zijn trawanten. De mozaïsche Jahve verschilt niet meer van den donderden hemelgod der woestijn, dan de Mazda Ahura der Gâthas van den licht- en hemelgod, of van eenigen anderen god der oude Ariërs. De geheele godsdienst is geen natuurreligie meer, maar is een ethische geworden.

Al aanstonds moet gewezen worden op de anders onverklaarbare omstandigheid, dat zoo goed als de geheele arische

histoire, Paris 1877, geleverd, ofschoon hij daaruit de in den tekst genoemde, verkeerde gevolgtrekking afleidt. Onnoodig te zeggen, dat hij later zijn meening geheel gewijzigd heeft.

mythologie, de voorvaderlijke godsdienstleer, in de Gâthas niet wordt aangeroerd. Van al de oude goden, zelfs van de voornaamste, met name van den zoo zeer gevierden Mithra, wordt gezwegen. Zij waren toch geenszins vergeten, maar hadden blijkbaar nog een aantal vereerders in Irân, zoovelen, dat men zich later genoodzaakt zou zien, hen weder onder de aanbeden wezens op te nemen, na hen met de rechtzinnige leer in overeenstemming te hebben gebracht. Aan Mithra zou dan zelfs naast Mazda de eereplaats worden toegekend die hij vroeger, en bij de indische naburen nog steeds, aan de zijde van Varuna bekleedde. Ook van de heroën, van welke er later eveneens verscheidene, in zarathustrische yazatas herschappen, zullen wederkeeren, wordt er geen genoemd. De eenige uitzondering is Yima, de vedische Yama, maar hij is een vrome van den voortijd geworden, die aan de Mazdadienaars ten voorbeeld wordt gesteld¹⁾.

In de plaats der oude goden zijn nu Mazda Ahura met zijn staf van zes ahuras getreden, het zevental dat later de amēša speñtas zou genoemd worden, en nevens hen Sraoša, de genius der verhooring en der openbaring.

¹⁾ De plaats, waarop ik hier zinspeel, wordt gewoonlijk gansch anders verklaard. Het is Ys. 32, 8.

aēšām aēnānhām vīvañhušō srāvi yimasciṭ

yē mašyēñg cikhsnušō ahmâkéñg gâuš bagâ hvāremnō.

aēšāmcīṭ â ahmī thwahrī mazdâ vīciθōi aipī.

De gewone vertaling van *aēnānhām* door 'boosdoeners', en van het tweede vers, als zou daarin verhaald worden dat Yima de menschen leerde het vleesch in stukken te eten, bederft den geheelen zin. Het laatste is grammatisch en logisch onmogelijk. Men zal toch naar alle waarschijnlijkheid ook in den oudsten tijd geen koe of schaaap geheel in den mond hebben gestoken. De zarathustra of priester spreekt: „Van die straf (in de vorige strofe vermeld) had Vivañghat's zoon Yima gehoord, die (daarom) de menschen onderwees, zelf etend een deel van 't vleesch aan ons (te geven). Wat daarvan mij (toekomst), staat in uwe beslissing, Mazda!”

In de plaats der vergode natuurwezens dus, zooals blijken zal, afgetrokken denkbeelden, min of meer, doch in den oudsten tijd zeer weinig, verpersoonlijkt, althans niet meer dan de Wijsheid bij den hebreeuwschen spreukdichter. Slechts een dier geesten, Ârmaiti, de vedische Aramati, van wie boven sprake was, schijnt een uitzondering; maar zij had reeds in den oost-arischen tijd een dubbele beteekenis, en eene zijde van haar wezen eigende haar tot vertegenwoordigster van een zarathustrische idee. De heroën zijn vervangen door Zarathuštra zelf en zijn verwanten en vrienden. Zoo iets kan niet toevallig, maar moet gewild zijn. Ware de Mazda-vereeering geleidelijk uit den vroegeren naturalistischen volks-godsdienst voortgekomen, men zou ook in haar oudsten vorm, en juist in dezen vooral, de geliefde voorvaderlijke goden en heroën, al ware 't nog zoozeer gewijzigd, wedervinden.

Niet minder krachtig zou voor het reformatorisch karakter van het Zarathustrisme pleiten, dat in de Gâthas van den Haomadienst, die bij de vedische Indiërs onafgebroken en bij de zarathustrische Iraniërs zelven in later tijd toch het hoofdbestanddeel van den cultus uitmaakte, gansch gezwegen en de naam zelfs niet genoemd wordt ¹⁾. Dagteekende de Soma-Haoma-dienst reeds uit het oost-arische tijdperk, zooals thans nog algemeen wordt aangenomen, dan is het onverklaarbaar, vooral met het oog op de belangrijke plaats, die hij later in 't Pârsisme bekleedt, dat er zelfs met geen woord gewag van wordt gemaakt, tenzij dat dit met opzet

¹⁾ Uit twee gâtha-plaatsen maakte Martin Haug op, dat de Haoma-dienst in de oude liederen niet geïgnoreerd maar bestreden werd, namelijk 32, 2 waar hij in plaats van *šyomām* wil lezen *saomām* (*šaomām*), en 48, 10 waar hij de slechte lezing *madahyâ*, de eenige die hij kende, in *madhahyâ* verbetert en dit dan als bedwelmenden drank verklaart. Maar *saoma* zou bij de Iraniërs nooit den haoma kunnen beduiden, en op de tweede aangehaalde plaats is de rechte lezing der meeste en beste Hss. *magahyâ*, wat geheel iets anders beteekent.

geschiedde en dan natuurlijk omdat de voorstanders der nieuwe leer de dronkemansvreugd, die met zulk een eerdienst gepaard ging, afkeurden. Maar er is, zooals vroeger gezegd werd, eenige grond om aan te nemen, dat de eigenlijke Haomadienst onder de oude Iraniërs niet algemeen was ingevoerd en eerst na de verbreiding van 't Mazdageloof in de oostelijke gewesten met het Zarathustrisme verbonden werd. Intusschen, dit geldt alleen van den Soma-Haoma, dat is van den uit plantenstengels gepersten drank; een anderen onsterfelijkheidsdrank hebben ook de Iraniërs, evenals alle arische volken, waarschijnlijk gekend en dezen onder zekere godsdienstige plechtigheden gedronken. Een zoo zonderling brouwsel als de Soma, welks smaak bij velen walging wekte, kan moeilijk anders geweest zijn dan een surrogaat voor een anderen bedwelmenden drank, naar mij toeschijnt voor den wijn zelven, of voor welken anderen ook, uitgedacht door trekkende stammen die geen wijn bouwden en hem langs den handelsweg niet konden bekomen; uitgedacht niet zoozeer als volksdrank, maar als onmisbaar bij den alouden eerdienst. Men zou in de oudste liederen eenige plaatsen kunnen aanwijzen, die op zulk een cultus, op een onsterfelijkheidsdrank ten minste, schijnen te zinspelen. Maar het is onzeker, en althans neemt hij daar niet, zooals in jongere perioden, de voornaamste plaats bij de godsvereering in.

Doch bovenal bewijst het eigenaardig karakter der Gâthas en de daarin nedergelegde leer, dat deze leer niet als van zelf uit den volksgodsdienst geworden, maar uit de bespiegeling van een of van slechts enkele denkers voortgekomen is. Voor 't meeste deel hebben deze liederen, ofschoon ze ook lofprijzingen en gebeden bevatten, den vorm van profetieën, niet in den zin van voorspellingen maar als prediking, aanprijzing en verdediging eener nieuwe leer en godsvereering. Men hoore bijvoorbeeld den aanhef van Yasna 30: „Nu wil ik verkondigen,” zoo heet het daar, „aan die verlangend naderen al wat Gods gave (?) is aan

den wijze, lofzangen en psalmen van goeden zin voor Ahura, weloverdacht in vroomheid (*aša*),” en dan volgt weldra de vermaning: „Hoort met de ooren het beste, ziet toe met goeden zin, doet een besliste keus, man voor man, elk voor zich, voor deze groote zaak bij dit ons leeren aandachtig.” Dat is de doorgaande toon. De wijze is niet alleen een heilig dichter die, bezielde met den goddelijken geest, door nieuwe zangen de plechtigheid van den eerdienst en de werkzaamheid van het offer verhoogen wil, hij is veeleer de belichaming van Ahura Mazda, die hem alles geopenbaard heeft en dien hij nog steeds ondervraagt ¹⁾. Op het voorbeeld van Zarathuštra, die zich bereid verklaarde tot de moeilijke taak om het geloof onder de menschen te verbreiden, wil hij aan allen die van verre en van nabij komen prediken, zoo lang hij leeft en kracht heeft, Mazda biddend, dat hij aan zijn māt̥hras gehoor onder de menschen verleene ²⁾. En als er meermalen sprake is van heilsprofeten (*saošyānt̥s*) die de vernieuwing der wereld bewerken, dan slaat dit hier, zooals later blijken zal, niet op een verre toekomst maar op het verleden, en bedoelen de dichters met die heilsprofeten aan wie zij hun woorden in den mond leggen de predikers zelven van de zarathustrische leer.

Niet aanstonds en niet overal vonden zij gehoor. In de zeven deelen der wereld heerscht er ongelooft door het bedrog der Drukhš. Niet ieder is bereid aanstonds een bepaalde keus te doen en de gemeenschap der daēvas en

¹⁾ Yasna 31, 22; 33, 13; 34, 12.

²⁾ Men vergelijke Yasna 43, 11 met 28, 4; 45, 1 en 28, 7.

³⁾ Zie Yasna 30, 9, waar duidelijk staat: „Mogen wij dan u behooren, wij die (of: opdat wij) deze wereldvernieuwing volbrengen!” Zelfs Spiegel heeft ingezien, dat men zich hier niet kan houden aan de overlevering, die ook op deze plaats de vernieuwing der wereld voor de opstanding en de nieuwe schepping aan 't einde der dingen houdt. Alleen Darmesteter blijft haar als altijd getrouw. Men raadplege behalve de genoemde plaatsen nog Ys. 31, 2; 32, 6; 33, 13; 34, 14; 44, 13; 45, 11; 50, 6; 51, 3. 10.

der bedorven menschen af te zweren ¹⁾. Talrijk zijn de weerspannigen die weigeren zich aan de nieuwe inzettingen te onderwerpen en zij worden daarin gesterkt door leugenpredikers, onwetenden die onwetenden onderwijzen en naar wie 't gevaarlijk is te luisteren. Want zij dooden het verstand en sporen degenen die hun slechte openbaringen volgen aan, de weiden in woestijnen te doen verkeer en de vromen met het zwaard te vervolgen ²⁾. Niet zelden klagen dan ook de profeten dat het werk hun zwaar valt en zij Mazda's leeringen in leed en smart aan de gemoederen moeten bijbrengen, terwijl de onderdrukkers der ware leer in hun verachting sterk zijn ³⁾. Door eigen vrienden en verwanten niet geloofd, zuchten zij onder miskenning en geweld, vervolging en armoede. Bijkans vertwijfelend jammert een der profeten, waarmee de dichter zeker Zarathuštra bedoelde: „Waarheen ter wereld zal ik gaan, werwaarts mij wenden?” en hij troost zich alleen met het vertrouwen op de goddelijke bescherming en met de hoop dat hij Kava Vîštâspa en zijn kring zal winnen ⁴⁾. Het is duidelijk dat de zangers slechts op de groote mannen van den voortijd overbrachten, wat zijzelven beoogden en ondervonden.

Tweeledig is het doel der hervorming waarvan de Gâthas getuigen: een zuivering der religie door het verkondigen eener nieuwe, meer ethische godsleer, en tevens een wijziging van den maatschappelijken toestand door het gezeten leven van den landbouwer meer en meer in de plaats te stellen voor het nomadenleven der veehoeders. Voor de Gâtha-dichters zijn de ware vrome, de ijverige landman, de

¹⁾ *Daēvâišcâ khrafstrâiš mašyâišcâ*, Ys. 34, 5, waar niet drie, maar slechts twee categorieën worden aangeduid. Men zie verder Ys. 31, 12. 18; 32, 3. 9. 10. 11; 34, 5; 50, 3; 51, 14. Over het ongelooft Ys. 32, 2 en over het doen der goede keus 30, 2 en 31, 5.

²⁾ Ys. 34, 7. 8.

³⁾ Ys. 34, 7. 8.

⁴⁾ Ys. 46, 1 vgg.

gerechtige heer eenvoudig synoniemen. Deel te willen hebben aan de goede leer zonder den landbouw te plegen, is niets dan huichelarij. Landbouwers zijn de eenig verstandigen, menschen naar 't hart van Aša en Vohumanô. Die onder hen verkeerend niet met hen medewerken, maar hun eigen slechte werken voortzetten, bevorderen Aêšma, den haat, door hun onverstand, Râma, den nijd, door hun booze tongen, en scheppen daêvas door hun leugenleer ¹⁾. Zoo nauw hangen beide samen. Een sociale hervorming beoogde men dus, innig verbonden met en eigenlijk gegrond op een ethisch-religieuze. Van den aanvang af, naar het getuigenis zijner oudste documenten, is het Zarathustrisme dit geweest. Dit pleit, 't zij nog in 't voorbijgaan gezegd, voor zijn betrekkelijke oudheid. In de eeuwen na Alexander behoefde in Irân de landbouw niet meer ingevoerd en het gezeten leven niet meer als het Gode welbehaaglijke te worden aangeprezen. Zoo iets behoort in grauwen voortijd. Hoe het zij, dit merk zijner geboorte heeft de mazdayasnische godsdienst steeds behouden. Al is de leer later nog op andere standen toegepast, de waakzame en werkzame landman bleef de type van den vromen Zarathustriër. Het heilighouden en vereeren van het rund, aan Indiërs en Iraniërs gemeen, heugt reeds reeds uit een vroeger tijdperk. Maar,

¹⁾ Zie Ys. 31, 10 en 33, 3. Aêšma en Râma, Ys. 49, 4 vat de traditie op als haat en nijd. De strofe is zeer moeilijk. Ik meen dat *tôî*, waarmee reg. d. aanvangt terugslaat op *yôî*, reg. a., dat *daêvêng* nooit nom. maar wel accus. plur. zijn kan, en zie in *dregvatô daênd* een instrum., zoodat ik vertaal: „Zij scheppen daêvas door de leer der leugenaars.” Vergelijk hierbij nog het beroemde gesprek tusschen Géuš urva en Mazda Ahura in Ys. 29 en verder 31, 15; 51, 5 en passim. Zie ook Ys. 47, 2 en 3: de wijsheid wordt gepredikt met den mond en met de handen doet men de werken van Ârmaiti. De groote vijanden der vromen, de karapans, zijn voor de scheppingen (inzettingen) van den landbouw niet vriendelijk en vallen de koe en haar zegeningen door hun daden en *leeringen* aan, Ys. 51, 14.

zooals blijken zal, heeft deze oude beschouwing in 't zarathustrisch stelsel een eigenaardigen vorm aangenomen, waarvan de symbolische beteekenis nog steeds door velen wordt miskend. De hervormers sloten zich hier ook bij de oude mythische voorstellingen aan, maar wijzigden die naar de behoeften hunner leer.

Voorzooover haar wijsgeerig-religieuzen inhoud aangaat is die leer iets anders dan een door dichters of denkers omgezet volksgeloof. Zij is een weldoordacht en vrij goed samenhangend stelsel, waarin onder de te vereeren wezens de voornaamste plaats wordt toegekend aan een ethischen god met zijn raad van hemelgeesten. Maar die hemelgeesten zijn een te doorzichtige verpersoonlijking van de hoogste deugden en de voornaamste zegeningen dier godheid, dat van eigenlijke mythologie hier geen sprake meer kan zijn. Een stelsel als dit kan niet van lieverlede ontstaan zijn bij 't vrome volk, maar alleen uitgedacht in een school van godgeleerden of wijzen en met volle bewustheid gepredikt als de beste openbaring Gods. De schets die wij er van zullen ontwerpen zal daarvoor het krachtigste bewijs zijn. Maar vooraf dient nog een onderzoek naar het vaderland, de oorsprongen en de stichters van den zarathustrischen godsdienst te gaan.

2. ZARATHUSTRA EN ZIJN KRING IN DE GĀTHAS.

Als de groote hervormer, als degeen aan wien Ahura Mazda zijn openbaring bekend maakte en die haar mededeelde aan de menschen, geldt in het geheele Avesta Zarathuštra. Niet minder dan de meeningen der geleerden loopen reeds de berichten van oostersche en grieksche schrijvers beide over dezen godsdienststichter uiteen. Was hij volgens den een' een tijdgenoot van Darius' vader Hystaspes, een voorstelling die blijkbaar uit verwarring van dezen laatste met den Vištâspa der zarathustrische overlevering ontstaan

is, volgens anderen leefde hij meer dan zestig eeuwen vóór den aanvang onzer tijdrekening, en er zijn er die nog hooger opklimmen. Noemen de eenen hem een Meder of een Perzer of een Medo-Perzer, anderen verklaren hem voor een Baktriër en hij wordt zelfs als een Babyloniër voorgesteld. Uit al deze tegenstrijdige mededeelingen geschiedenis op te delven is onmogelijk, te meer daar de geschiedschrijver die het best te vertrouwen is, Herodotus, Zoroaster niet noemt. Ook de naam Zarathuštra is moeilijk te verklaren. Hoe men dien ook opvatte, altijd moet men een onregelmatigheid in de samenstelling, een afwijking van de iranische klankwetten aannemen, en het blijft onduidelijk hoe de Grieken aan hun vorm Zoroastros kwamen, in strijd met alle oostersche vormen van den naam en met dien bij Diodorus, door hem waarschijnlijk aan Ktesias ontleend: Zathraustês, die toch iets nader bij het oorspronkelijke komt. Tot semietische afleidingen de toevlucht te willen nemen, zooals beproefd is, mag wanhopig heeten, te meer daar men door dit middel aan de moeilijkheid niet ontsnapt ¹⁾. Arisch is de naam zonder twijfel, maar hij behoort misschien tot een vroeger tijdperk van ontwikkeling der taal dan het ons bekende iranische, waardoor de verklaring onzeker blijft ²⁾.

Geen wonder dat al deze onzekerheid tot de meening geleid heeft, dat Zarathuštra geen historisch persoon is geweest, maar een zuiver mythisch wezen, misschien de

¹⁾ De moeilijkheid ligt in de *th*, en in de door Sir Henry Rawlinson voorgestelde afleiding uit het assyrisch: Zarathuštra = *Ziruištar*, wordt die juist ook verwaarloosd.

²⁾ Kern, die Zarathuštra voor een sterre-genius of lichtgod houdt, verdeelt den naam in *Zara-thuštra* en vertaalt dit, evenals Windischmann, „goudglans.” De meesten verdeelen *Zarath-uštra* en zien dan in het tweede lid den kameel, die ook in Avaraoštra, Frašaoštra en andere namen voorkomt. Het eerste lid wordt dan met *xaraš* of *xaradh* gelijkgesteld en het geheel dan vertaald òf goud-kameel, gele kameel, òf kameelenhart, òf moedige kameelen bezittend.

persoonsverbeelding der school of secte van welke de nieuwe godsdienst uitging, of zelfs een half vermenschelijkte gestalte van den god Mithra, doch dan als avondgod. Daartegenover staat het gevoelen van hen, die erkennen, dat het onmogelijk is uit de overgeleverde berichten iets wat op een levensbeschrijving van Zarathuſtra gelijkt samen te stellen, en dat al wat het jongere Avesta en de latere perzische berichten van hem verhalen tot de mythologie behoort, maar die daarom niet willen loochenen dat een werkelijk profeet van dien naam eenmaal geleefd en geleerd en de grondslagen van den mazdayasnischen godsdienst gelegd heeft. Maar er zijn ook nog altijd geleerden van naam, die, evenals vroeger Martin Haug, Zarathuſtra niet slechts voor een historisch persoon houden, maar zelfs meenen dat de Gâthas voor een deel door hemzelven, voor 't grootste deel althans in zijn tijd door zijn eerste volgers gedicht zijn ¹⁾. Dit laatste gevoelen moet hier allereerst worden getoetst.

En dan moet aanstonds erkend worden dat verscheiden liederen der verzameling zich werkelijk voordoen als van Zarathuſtra zelven en van zijn eerste leerlingen afkomstig. Een zelfs maakt daar rechtstreeks aanspraak op. Het is het eerste der Gâtha uſtavaitî ²⁾. Daar zegt de dichter, dat de godheid zelve met Vohumanô tot hem kwam en hem vroeg: „Wie zijt gij? wiens zijt gij?” waarop hij aanstonds

¹⁾ Tot hen behooren Bartholomae, Geldner en Williams Jackson. Voor de beide eerstgenoemde meeningen zie men H. Kern, „Over het woord Zarathustra en den mythischen persoon van dien naam” (*Mededeelingen van de K. Akademie v. Wetensch. te Amsterdam*, Dl. XI, 1867), waartegen ik destijds meende te moeten opkomen, en voorts Spiegel, *Iranische Alterthumskunde*, I, 708 vgg., *Heidelberger Jahrb.*, 1867, n°. 43 en „Ueber das Leben Zarathustra's” in *Sitzungs-Berichte der K. Bayerisch. Akademie, Philos.-histor. Cl.* 5 Jan. 1867. Op de zarathustrische legenden en mythen als geloofszaken komen wij later terug.

²⁾ Yasna 43, bij Spiegel 42.

ten antwoord gaf: Zarathuſtra! en er den wensch aan toevoegde om een waarachtig bestraffer voor den zondaar, doch voor den gerechtige een vreugde en kracht te zijn, om de ijverig zoekenden (*âbûſti*) voor het godsrijk te winnen door Mazda steeds te prijzen en te bezingen. De bedoeling van 't gedicht is duidelijk, al zijn er plaatsen in wier verklaring nog niet mogelijk is. Het schildert de roeping van Zarathuſtra tot zijn profetische zending. Hij beseft haar groote moeilijkheid, maar hij is tot haar vervulling bereid. Ahura Mazda zal hem helpen en in de ordeningen (*ratûſ*) van diens onbedrieglijke wijsheid zal Ârmaiti hem onderwijzen. Dit geheele verhaal wordt dus door Zarathuſtra zelfen gedaan. Maar ook elders, waar hij niet genoemd wordt, bijvoorbeeld waar hij klaagt over vervolging en miskenning en niet weet waarheen zich te wenden, is met den sprekenden persoon niemand anders dan de profeet bedoeld.

Daaruit volgt echter geenszins dat hij ook werkelijk de dichter zelf is. Er zijn goede gronden om daaraan te twijfelen. Zoo is duidelijk voor den dichter van het zooeven aangehaald lied Zarathuſtra reeds een heilige van den voortijd, tenzij men aanneme dat hij van zichzelf verklaard heeft reeds vóór de schepping te hebben bestaan. Althans in de 5^e strofe worden hem deze woorden in den mond gelegd:

U denk ik als den heilige, Mazda Ahura!

Omdat ik U zag bij de schepping der wereld het eerst,
toen gij insteldet dat daden en woorden hun loon zouden hebben,
voor 't slechte het kwaad, de goede zegen voor de goeden,
. ¹⁾ bij de laatste voleinding der wereld.

Hij is hier dus reeds zoozeer verheerlijkt, dat hij zijn

¹⁾ De woorden *thwâ hunarâ*, „door uw deugd,” letterlijk: „door uw goede mannelijkheid,” zijn hier onvertaald gelaten, omdat het niet duidelijk is of zij een nadere bepaling van „den goede” zijn en dus bij 't vorige behooren, dan of zij slaan op Mazda's werkzaamheid bij het laatste oordeel, en dus op 't volgende.

openbaring bij den aanvang der dingen ontvangen heeft.

'Die beschouwing komt ook elders voor. Er zijn tal van plaatsen waar hij genoemd wordt en noch de dichter zelf, noch zelfs een tijdgenoot des dichters zijn kan. Een treffend voorbeeld is het bekende gesprek met Géuš urvâ, de ziel der koe, een persoonsverbeelding, wier beteekenis later besproken wordt. Géuš urvâ klaagt over al wat zij te lijden heeft en smeekt Mazda om een beschermer, waarop de godheid antwoordt, dat Zarathuštra de eenige is tot haar heer, haar ratu aangewezen, omdat hij al de goddelijke geboden kent. Ofschoon zij verklaart liever een krijgshaftigen beschermer gehad te hebben, moet Géuš urvâ zich daarmee toch tevreden stellen ¹⁾. Zulke voorstellingen komen niet bij het leven van een persoon op, maar behooren tot zijn verheerlijking door het nageslacht.

In een ander lied waar nevens hem zijn eerste aanhangers genoemd worden, namelijk Vištâspa, dien de legende tot zijn vorstelijken begunstiger, Frašaostra, dien zij tot zijn schoonvader, en diens broeder Dê-Jâmâspa, dien zij tot zijn schoonzoon maakt, wonen allen, tenminste wanneer ik de plaats wel versta, reeds bij Ahurâ Mazda in den hemel: „waar Aša verbonden is met Ârmaiti (gerechtigheid met rechtzinnigheid), waar de heerschappij is aan de goede gezindheid, waar Mazda Ahura zijn walhalla (*varedemām*) bewoont.” Vištâspa wordt er tot de huisgenooten van Mazda gerekend en van de Haêcataspas Spitâmas, de familie van Zarathuštra, wordt gezegd dat zij door hun daden aan de geloovigen het aša gebracht hebben volgens de aloude of oorspronkelijke inzettingen van Ahura ²⁾. Men kan, het is waar, dit alles in overdrachte-

¹⁾ Yasna 29, 8 en 9.

²⁾ Yasna 46 (Sp. 45), 13—19. Als de dichter sprekende van Vištâspa den vriend van Zarathuštra, zegt dat hij (dichter) met woorden van goeden zin aanroept degenen die Mazda Ahura als zijn huisgenooten vereenigt, dan kan men eerstgenoemden wel niet anders dan als een gestorven verheerlijkten geloofsheld beschouwen. De 17e strofe, die van Dê Jâmâspa handelt, is zeer duister; ik durf er niets uit afleiden.

lijken zin uitleggen, maar het geheel maakt den indruk dat de dichter spreekt van personen wien hij, als reeds verhoogd bij de godheid, hulde brengt. Een ander lied ¹⁾, dat een geheele Gâtha uitmaakt en wellicht tot de oudste behoort, bevat verscheidene toespelingen op de zarathustrische legende en zou dus zeker veel licht over het vraagstuk verspreiden, indien het minder bedorven en daardoor verstaanbaarder was. Intusschen wordt er zeer duidelijk in gezegd, dat Zarathuštra het loon „voorheen” aan de magavans verkondigde, het loon namelijk van 't paradijs Garô-demâna. Zelfs kan men bij 't lezen van sommige plaatsen het vermoeden niet weren, dat met den daar genoemden Zarathuštra niet een persoon bedoeld, maar veeleer een priesterlijke of profetische waardigheid aangeduid wordt. Zoo bijvoorbeeld als er sprake is van gaven waarmee men den Spitâma Zarathuštra moet tevreden stellen; of waar de dichter vraagt, welke steun te wachten is voor den Zarathuštra die Mazda verheerlijkt, opdat hij dit wetende de godheid moge liefhebben en met gezangen vereeren; of eindelijk waar het heet: „als de mâtthar, de vriend Zarathuštra, in vroomheid en aanbidding zijne stem verheft, o Mazda! geef, dat voor zijn verstand en tong de rechte weg zij, opdat hij in goede gezindheid de richting wijze!” ²⁾. Ja zelfs, als een zanger smeekt: „Geef Mazda! aan Zarathuštra *en aan ons*, Ahura! volgens uw heilige beloften, krachtigen steun; geef gij, Ârmaiti! aan Vištâspa kracht *en aan mij*; u, den besten Heer, die eenswillend zijt met Aša vahišta, smee ik het beste, gunstig voor den man Frašaoštra *en voor mij, en voor hen* wien gij dit hebt toegezegd voor de gansche eeuw van Vohumanô (zoolang de menschheid zal bestaan),” dan maakt hij duide-

¹⁾ De Gâtha vohukhšathra Ys. 51 (Sp. 50). Zie vooral strofe 11 en 15.

²⁾ Yasna 46 (Sp. 45), 13; 49 (Sp. 48), 12, een plaats die eigenlijk als eerste strofe tot het volgende lied behoort, en 50 (Sp. 49), 6.

lijk onderscheid tusschen die heiligen en zichzelf met de zijnen, en zou men haast geneigd zijn in de drie namen de ideale vertegenwoordigers der drie standen: de priester-profeten, den koning en de mannen te zien ¹⁾, indien er niet reden was de legende van Vištâspa's koningschap als jong te beschouwen.

De eenige Gâtha, waarvan men met eenigen grond zou kunnen beweren, dat zij ons in den tijd van Zarathuštra zelve verplaatst, is de laatste ²⁾. Ongelukkig is zij voor een groot deel in wanhopigen toestand, en zoowel daarom als door vele zeldzame woorden moeilijk verstaanbaar. Slechts de eerste vijf strofen zijn iets duidelijker. Daarin treden, behalve Zarathuštra zelf, Vištâspa, Frašaoštra en de grootste of schoonste van Zarathuštras dochters, de Haêcataspide Pourucistâ Spitâmî, als levenden op ³⁾. Het gedicht schijnt als bruiloftslied voor haar beschouwd te moeten worden. Althans wordt zij gewezen op haar plichten als huisvrouw, en richt de bruidegom eenige woorden van vermaning tot de huwbare meisjes. De Gâtha is òf zeer oud en daarom zoo moeilijk verstaanbaar, òf zeer jong en daarom zoo gebrekkig van vorm ⁴⁾; ik vrees het laatste. De wijze

¹⁾ Yasna 28, gedeelten van str. 6—8. Frašaoštra heet hier nadrukkelijk: 'de man.'

²⁾ Gâtha vahištôišti, Yasna 53.

³⁾ Strofe 2 geeft groote moeilijkheden, ook wat de daar bedoelde personen aangaat, De raadselachtige regel luidt:

Kavacâ Vištâspâ Zarathuštriš spitâmô Ferašaoštrascâ.

Zijn hier drie of twee personen genoemd? En indien drie, wie is dan Zarathuštriš spitâmô? Zarathuštra zelf kan het niet zijn, want deze wordt reeds in de vorige strofe genoemd en hier wordt door *hōi* naar hem verwezen. Hij kan ook moeilijk gezegd worden zich bij zich zelve aan te sluiten. Mij schijnt duidelijk dat er slechts van twee personen sprake is (ook wegens het slechts eens herhaalde *câ*), en dat *zarathuštriš* bij Kava Vištâspa, *spitâmô* bij Frašaoštra behoort. Het eerste komt alleen nog voor Yašt 13, 98.

⁴⁾ Darmesteter ziet in de laatste strofe de kiem van het Ahuna-

waarop de eerste strofe van Zarathuſtra gewaagt, begunstigt de meening niet dat hier een tijdgenoot aan het woord is en toont dat hij de dichter zelf niet zijn kan. Het lied is waarschijnlijk een bruiloftslied, waarin de heiligen van vroegeren tijd als voorbeelden gesteld zijn.

De historische opvatting vindt dus in de teksten weinig steun. Maar voor de zuiver mythische zijn evenmin overtuigende bewijzen. Er zijn namen die alleen door goden of halfgoden kunnen worden gedragen. Doch van dien aard zijn die van Zarathuſtra's verwanten en eerste volgers niet. Zij kunnen aan mythische wezens behooren, maar evengoed aan menschen. Het zijn meest samenstellingen met *aspa*, paard, zooals Haêcataspa, de stamvader, Pouruſaspa, de vader van Zarathuſtra, die trouwens in de Gâthas niet genoemd wordt, Jâmâspa, zijn getrouwe, Viſtâspa, zijn beschermer, of met *uſtra*, kameel, zooals Fraſaoſtra. Ook Pourucistâ, de naam zijner dochter, kan een gewone persoonsnaam zijn, evenals Spitâma, de eeretitel aan Zarathuſtra zelve en aan sommige zijner verwanten toegekend, doch daarna als patronymicum opgevat. Spitamas, Spitamenes ¹⁾, Viſtâspa zijn bekende oud-perzische namen. Maar zij kunnen ook aan mythische personen gegeven zijn. Samenstellingen met *aspa* komen van ouds onder de godennamen voor, en de naam van Viſtâspa's vader Aurvataspa is een van de eernamen van Apâm napât, den vuurgod in de wateren, den bliksemgod. Maidhyômâonha, een ander volger van den Profeet, heeft een zeer bedenkelijken naam voor een mensch; het is toch eenigszins zonderling „midden der maand” of laat het zijn „volle maan” te heeten. Het voor en tegen is dus vrij wel in evenwicht.

vairya-gebed. Als dit juist was, dan zou het lied zeer oud zijn. Maar ik zou eer het omgekeerde aannemen, te weten dat het slot van het lied een parafrase van het oude gebed is.

¹⁾ Spitamenes was aanvoerder der soghdiaansche ruitery onder Bessos: Arrian. III, 28, 16.

Maar al staan wij hier niet op historischen bodem, de grenzen der legende overschrijden wij niet. Op geen enkele der mythen, later met den persoon van Zarathuŝtra in verband gebracht, vindt men in de Gâthas ook de minste toespeling. Niets van zijn wondervolle geboorte, zijn verzoeking en strijd met den Boozen Geest, zijn terugkeer aan 't eind der eeuwen, en wat dies meer zij. De Zarathuŝtra dezer oudste oorkonden is inderdaad een ander dan die der jongere boeken. Hij is hier in den regel de bevoorrechte ziener, wien Mazda Ahura zijn diepste wijsheid meedeelt, een soort van Mozes, met de hoogste godheid omgaande als een man met zijn vriend, de uitverkoren profeet. Maar hier en daar wordt hij toch al iets hooger verheven. Hij is nog wel geen halfgod of godmensch, nog niet naast Ahura Mazda gesteld als hoofd der aardsche huishouding, gelijk deze het is van de hemelsche; als hij tot *ratu*, tot geestelijk heer van Gêuš urva gesteld wordt, kan dit een figuurlijke uitdrukking zijn om aan te duiden dat zijn nieuwe leer de grondslag eener humaner maatschappelijke orde is, maar het komt toch zeer nabij aan het dogme van zijn heerschappij over al het aardsche, en reeds bij de schepping heeft hij Mazda gezien en zijn openbaring ontvangen. Kortom, zijn verheerlijking is blijkbaar aangevangen, maar zij is eerst in haar beginselen.

De kring zijner verwanten en getrouwen wordt zuiver menschelijk voorgesteld. Indien Viŝtâspa reeds voor de gâthadichters een koning geweest is, zooals hij later steeds beschouwd wordt, dan toch alleen een geestelijk vorst, *magahya khšathra*, hetzij dat men dit *maga* met de traditie als 'wetenschap, wijsheid' opvat, hetzij dat men daarin met Geldner en Jackson het verbond der geloovigen ziet; als een *kava*, zooals zijn bestendige titel luidt, die zeker oorspronkelijk niets anders dan 'ziener, wijze' beduidde; en als *kava* was hij ook dichter, gelijk uitdrukkelijk wordt gezegd. Tot de machtigen behoorde hij zeker, want hij wordt de dappere genoemd en steeds geroemd als de bijzonderste vriend van

Zarathuštra en de beschermer zijner getrouwen ¹⁾). Van de broeders Frašaoštra en Dé-Jâmâspa, de Hvôgva's, wat deze titel dan ook beduide, schijnt althans de tweede ook een zanger geweest te zijn ²⁾); maar van den eenigszins raadselachtigen Maidhyômaônha wordt bepaaldelijk verzekerd, dat hij in de wet van Mazda onderwezen wenscht te worden om haar door zijn leven te belijden ³⁾). Al zijn zij in de oude liederen reeds eenigszins verbleekte gestalten uit het verleden, ik zie niet in waarom wij hun, wellicht met uitzondering van den laatstgenoemde, het werkelijk bestaan en het historisch karakter ontzeggen zouden. Of dit ook van Zarathuštra zelven geldt, is een andere vraag. Dat de legendedichting zich al spoedig van dezen heilige heeft meester gemaakt en hij daarna geheel in de mythenwereld is overgegaan, bewijst niets daartegen. Dit is met meer ontwijfelbaar historische personen geschied. Maar dat het woord zarathuštra misschien al in de Gâthas, meermalen voor 'priester' wordt gebezigd en zelfs in den overtreffenden trap, als zarathuštrotema, den opperpriester aanduidt, zou er voor pleiten dat hij de concrete samenvatting, de verpersoonlijking is van een school of verbond van priesters-profeten, of wil men wijzen, die met vereende krachten een maatschappelijke en godsdienstige hervorming tot stand brachten. Intusschen, noodwendig

¹⁾ De voornaamste plaatsen die over Vištâspa handelen, meestal te gelijk met de andere eerste volgers van den profeet, zijn Yasna 28, 7; 46, 14 en 51, 16. De laatste is zeer opmerkelijk.

Ik vertaal haar aldus: „De wijsheid welke Vištâspa, door heerschappij over 't Maga verwierf (en waaraan) hij vromelijk (ašâ) in de voetmaten van Vohumanô een vorm gaf (*mañtâ*, van *man*, denken, uitdenken, hier: vormen, scheppen met den geest), moge de weldadige Mazda Ahura ook ons leeren tot (ons) heil!”

²⁾ *Hvôgva*, later *hvôva* wordt als familienaam gebezigd, maar kan „de welgestelden, de adellijken” beduiden. Ook de dochter van Jâmâspa draagt den titel in de Yašts. Dé voor Jâmâspa, gewoonlijk als „de wijze” verklaard, houd ik voor een, ook elders niet ongewonen voorslag.

³⁾ Yasna 51 (Sp. 50), 19.

is ook deze gevolgtrekking niet, en het blijft mogelijk dat een persoon, Zarathuštra, de groote hervormer was, wiens geschiedenis in de nevelen van legende en mythe verborgen werd.

3. DE ZANGERS-PROFETEN.

Het is niet altijd met zekerheid te zeggen, of de dichters der Gâthas, wanneer zij van de *saošyañts* spreken, daarmee zichzelf bedoelen, dan of dit, evenals wanneer zij Zarathuštra sprekend invoeren, tot de inkleding behoort en ook deze *saošyañts* heiligen van vroeger dagen waren. De naam, die letterlijk 'de nuttigen, degenen die wasdom en voorspoed geven, de heilaanbrengers' beteekent, kan hier het best door 'heilsprofeten' worden overgezet. In de jongere Avesta-geschriften worden daarmee de toekomstige redders aangeduid, een of meer heilanden, die tegen 't eind der wereld-geschiedenis zullen komen om de vernieuwing van alle dingen voor te bereiden. In de oude teksten vindt men deze verwachting nog niet ¹⁾). Daar zijn de *saošyañts* profeten van vroeger of van den tegenwoordigen tijd. Hun gaf Ahura de leer, waarvoor Vištâspa en Frašaoštra de rechte paden banen, de heilige leer, wier vruchten goede daden zijn, en waardoor zijzelf voor den huisheer een vriend, een broeder,

¹⁾ Slechts eenmaal schijnt er bij 't vermelden der *saošyañts* van de toekomst sprake te zijn. Yasna 46, 3 wordt gevraagd, wanneer de vermeerderaars der dagen (degenen die een lang leven schenken?) tot behoud van de wereld van 't Aša zullen verschijnen, namelijk de verstandige *saošyañts* (letterlijk: de verstanden der S.) met hun werkzame leeringen. Maar vooreerst zijn hier duidelijk leerende profeten bedoeld en niet de wondermannen der eschatologie, en dan heeten deze zelfde heilsprofeten in de volgende strofe: leiders van Aša (vroomheid en gerechtigheid), die de kettersche geweldenaar afhoudt van 't voorspoedig maken der aarde in gewest en land. De verwachting is dus hier duidelijk op de naaste toekomst gericht.

een vader zijn ¹⁾). Als vrede-stichters en redders der landen komen zij, wijs en van goeden zin, en daarom zijn zij de felste tegenstanders van Aëšma, den grooten demon. „Hoe zal ik weten, Mazda!” zoo roept een der zangers uit, „of Gij heerscht ook over degenen, die mij dreigen met schrik en geweld?” en rechtvaardigt dan zijn vraag door te zeggen: „De saosyañt moet weten wat zijn geluk (*ašē*, zijn lot: *bhakti*) zijn zal”, waaruit blijkt, dat hij ook zichzelf tot deze redders der menschheid rekent ²⁾).

Behalve dezen titel gebruiken zij ook nog wel andere. Een noemt zich een in 'vroomheid oprechten *xaotar*, de oud-arische priester-naam, het sanskrit *hotar*, die dan bijzonder de reciteerpriester wordt en bij 't Soma-Haoma-offer de eerste officiant. Een ander heet zich een *ratu*, bij Ahura-Mazda bekend. Misschien beduidde dat woord toen nog, onder meer, in 't algemeen een geestelijk, in tegenoverstelling van een *ahu* of wereldlijk heer, later werd het de naam van den tweeden dienstdoenden priester, den helper van den zaotar, wellicht ook toegepast op al de zeven die hem oudtijds ter zijde stonden en wier plichten eerst later aan een enkelen werden opgedragen ³⁾). Ook bezigen zij wel den naam *māthran* van zichzelf, „gewijd spreukdichter”, een naam die ook reeds tot de oost-arische periode behoorde, al vindt men 't overeenstemmende woord niet in den Veda, maar wel in het later Sanskrit. Met die *māthrans* worden geen anderen

¹⁾ Yasna 45, 11. Van het hier voorkomende *dēng-pati* zijn twee verklaringen: 1° = Skr. *dampati*, huisheer, 2° „wijze” of „wijze vorst”. Kan *dēng* ook het gāthisch voor *dañhu*, en dus het woord = *dañhupaiti*, „landsheer” zijn? *Dañhu* komt, evenals de daarvan afgeleide woorden, in de Gāthas niet voor. Meermalen roepen de dichters de bescherming van vorsten in.

²⁾ Men zie Yasna 53, 2; 48, 12 en 9; 34, 13.

³⁾ Ook de hemelsche geesten heeten *ratu*, namelijk in 't jonger Avesta, *vīspē ratavō*, „alle heeren”. Neriosengh vertaalt het een enkele maal (Sp. 42, 6) door *guru*, geestelijk leermeester, biechtvader. Vergel. het gebed: *yathā ahū vairya, athā ratuš ašatēit hacā*.

dan de profeten zelven bedoeld; maar ook Zarathuſtra zelven noemen zij zoo, den vriend van Mazda, en hun bede is dat de godheid ook aan hun denken en spreken de ware richting geve, zooals aan hun voorganger en hoofd ¹⁾.

De bekende priestertitel van den lateren tijd komt in de Gâthas geheel niet voor: namelijk het in het jonger Avesta algemeen gebruikelijke *atharvan*, 'vuurpriester'. Is dit ook het geval met den niet minder bekenden naam Magiër, zooals volgens Herodotus de priesters bij de Perzen heeten, en die hij elders een der medische stammen noemt? Men heeft op een paar plaatsen van het jonger Avesta dezen naam meenen te vinden, maar het is zeker dat het daar gebezigde woord iets geheel anders beduiden moet ²⁾. Maar in de Gâthas wordt enkele malen gesproken van *magavans*, waarin Martin Haug de latere Magiërs zag, en dat hij in verband bracht met het *maga*, waarvan ook meermalen sprake is ³⁾. Deze meening is thans algemeen opgegeven. Voor de meeste verklaarders is het *maga* nog wel, evenals voor Haug, het groote werk, de groote zaak, voor anderen is 't een verbond, een gemeenschap der vromen, maar de *magavans* zijn voor allen de grooten, de aanzienlijken, of, naar de oorspronkelijke betekenis van het woord, de vrijgevigcn, op zijn hoogst misschien de leden van het genoemde verbond. Het laatste woord over dit punt is nog niet gezegd. Voor de geschiedenis van den zarathustrischen godsdienst is 't echter van het hoogste belang, ook in verband met de vraag, of de Magiërs van uitheemsche afkomst en bepaaldelijk Babyioniërs zijn.

Een herhaald en nauwkeurig onderzoek van het vraagstuk heeft mij tot de overtuiging geleid, dat de laatstgenoemde hypothese, die ook mij vroeger niet onaannemelijk voorkwam,

¹⁾ Yasna 50, 5, 6. De juiste vertaling van deze strofe gaf, dunkt mij, alleen Geldner in Kuhn's ZS. 1885, 28, S. 259.

²⁾ Vergelijk de aangehaalde verhandeling over de Oudheid van 't Avesta, blz. 8 (blz. 371 van het Dl. der *Verslagen en Mededeelingen*).

³⁾ *Die Gâtha's des Zarathustra*, I, 201 ad Ys. 33, 7.

op te zwakke gronden steunt om nog langer te worden verdedigd. Zij rust hoofdzakelijk op de mededeeling in het boek Jeremia (39, 3), dat Nebukadrezar op zijn tocht tegen Juda onder anderen door den Rab-mag vergezeld was, in wien men, naar de traditioneele opvatting, dan den oppermagiër wil zien. Maar vooreerst heetten de toovenaars en bezweerders in Babel en Assur gansch anders, en ten andere wordt deze Rab-mag door den hebreuwschen schrijver uitdrukkelijk tot de ‚vorsten’ of ‚grooten’ van den babylonischen koning gerekend ¹⁾). Bovendien bestaat er een oudsumerisch woord, ook in ’t assyrisch overgenomen, *maġ*, dat door ‚groot, machtig, schitterend, heer, vorst’ wordt verklaard, maar nooit van priesters of wichelaars geldt. Met de medo-perzische Magiërs hebben deze *maġgi* niets gemeen, en naar alle waarschijnlijkheid ook de Rab-mag niet ²⁾). Indien deze laatste werkelijk een oppermagiër zijn moest, dan zou hij uit Medië naar Babel moeten gekomen zijn, doch ook dit is niet waarschijnlijk.

Intusschen is ook geenszins bewezen dat de Magavans dezelfden als de Magiërs zouden zijn en dat het woord, anders dan etymologisch, met het *maga* zou samenhangen. Op beide plaatsen waar zij genoemd worden, past de betekenis: machtigen, vermogenden, het best ³⁾), degenen wier steun en bescherming de predikers bijzonder behoeften. Het *maga* daarentegen schijnt wel een technische term. Om dien

¹⁾ Jerem. 39, 3 רַב־מַלְכָּא en 13 רַב־מַלְכָּא.

²⁾ Uitvoeriger heb ik de hypotheze bestreden in een beoordeeling van Schrader's KAT^a in *Theol. Tijdschrift* XVII, 1883, blz. 184 vgg.

³⁾ Yasna 33, 7. Al is reg. a zeer moeilijk, de woorden in reg. b: *yâ sruyê parê magâunô* kunnen moeilijk iets anders beteekenen dan: opdat ik gehoord worde bij den machtige, waarop dan in reg. c volgt wat de dichter van den machtigen beschermers wenscht, namelijk dat er openbare gebeden en openbare offerhandelingen door hem en de zijnen mogen geschieden. Yasna 51, 15 is sprake van het loon (het hemelsche) dat Zarathuštra voorheen aan de magavans leerde of beloofde.

te verstaan dient er vooral op gelet te worden, dat hij ook in ongunstige beteekenis gebezigd wordt. Een dichter, waarmee dan wel Zarathuštra bedoeld zal zijn, hoopt dat men naar de prediking zijner volgers zal hooren en den drek van dat maga verwerpen, door welks vijandige macht de karapans, de blinde daëvapriesters, en door welks kennis de slechte heerschers der landen in zulk een wijden kring invloed uitoefenen ¹⁾. Daartegenover is sprake van ‚het groote voorzienige maga’, ‚het maga van Vohumanô’, als welks beste vriend Vištâspa verheerlijkt wordt en waarover hij heerschappij erlangt ²⁾. Zoowel het denkbeeld van een groot werk als van een verbond past hier zeer goed, doch het tweede althans niet waar het woord een ongunstigen zin heeft. Ik vermoed dat het veeleer in den zin van ‚macht’, ‚vermogen’, namelijk als de wonder- of toovermacht der priesters, dus eigenlijk als de Magie zelve, moet worden opgevat, de macht die zoowel de zarathustrische profeten als de daëvapriesters bezaten, daarin alleen onderscheiden dat de eerste weldadig, de laatste schadelijk werkte. Het medo-perzische maguš kan daarvan zeer wel zijn afgeleid, maar schijnt toen de Gâthas gedicht werden nog niet gevormd te zijn. De Magiërs komen dus in het gansche Avesta niet voor, al danken zij wellicht hun naam aan een oud-avestisch begrip.

Doch, welke ook de namen zijn waarmee zij zich noemen, de zangers-profeten hebben een hoog gevoel van hun waardigheid, hun roeping en de voortreffelijkheid hunner leer. Want al behooren zij niet tot de grondleggers van het nieuwe geloof, gelijk de vroegere profeten van wie zij met eerbied gewaagen; al leggen zij hun, vooral aan Zarathuštra, wien Mazda

¹⁾ Yasna 48, 10. Het laatste woord is naar gissing vertaald: *urûpayêinti*, van *pa* + *uru*? Ook 53, 7 schijnt het woord een ongunstige beteekenis te hebben, maar deze plaats is nog onverklaarbaar.

²⁾ Yasna 29, 11; 46, 14 *maxôî magâî* behoort hier bij *urvathô*, niet bij *ferasrûidyâî*; 51, 11 en 16.

Ahura de hoogste wijsheid openbaarde, gaarne hun woorden in den mond; het is moeilijk te zeggen waar de inkleeding ophoudt en zij in eigen naam spreken; zij maken althans voor zich evenzeer aanspraak op den titel 'redders der landen', en zijn zich niet alleen bewust, maar spreken dikwijls met groote verzekerdheid uit, dat ze ook met bijzondere openbaringen begunstigd worden. De godheid te aanschouwen met de oogen, met haar samen te spreken, ook hun zal 't vergund worden, wanneer zij in oprechtheid den besten geest aanroepen en steeds den landbouw bevorderen. Mazda en Aša verlichten hun verstand door den heiligen geest, zoodat zij onderscheiden wat recht is. Hun leer is die van Mazda zelve, de verborgenste leerstellingen zijn hun bekend en in verstand van de hoogere dingen gelijken zij op de godheid zelve ¹⁾. Als een vriend met zijn vriend, zoo verkeeren zij met hem ²⁾. Evenals de vedische Rši's hebben ook zij hun liederen gezien. „Nu wil ik,” zoo vangt een der profetische zangen aan, „nu wil ik verkondigen aan die verlangend naderen, wat groote gaven aan den wijze geschonken zijn, de lofzangen en offerpsalmen van Vohumanô, voor Ahura (bestemd), wel overdacht in vroomheid (*aša*) en die helder gezien zijn in de lichten,” te weten in den hemel ³⁾. Ofschoon het ook heet, dat zij die zich aan de zangerskunst (*mēñ gairē*) gewijd hebben en hun leven aan 't profeteeren naar Aša's wensch, deze liederen zelve geweven hebben voor de ahuras. Het spreekt in elk geval vanzelf, dat zij een buitengewone kracht bezitten. Een māt̥hra, een tooverkrachtige spreuk, uit Aša, uit ware vroomheid voortgesproten,

¹⁾ Zie Yasna 31, 8; 33, 6; 45, 1 en 49, 6; 48, 3.

²⁾ Het geheele schoone lied Gātha uštav. 2, Yasna 44, waarvan elke strofe aanvangt met de woorden: *Tat thwâ peresâ, ereš mōi vaocâ ahurâ*, „Dit vraag ik u, zeg mij het rechte, Ahura!” is een bede om de openbaring van God, in vragen welke als 't ware het antwoord in zich bevatten.

³⁾ Yasna 30, 1.

is de weg tot heil en onsterfelijkheid (*haurvatât* en *amaretât*). Met deze gaat de profeet allen voor naar de Cinvat-brug die ten hemel voert ¹⁾. Of zij brengen de hemelsche wezens uit hun woning op aarde tot bijstand der vromen. In beeldspraak die aan den Veda herinnert luidt het: „Nu wil ik aanspannen de snelle paarden van uw verheerlijking, om met hen die sterk zijn door goeden zin de bruggen (des hemels) te bereiken, o Mazda en Aša! Laat gij u door hen voeren (berijdt gij hen) en komt tot mijn hulp.” ²⁾

Daarentegen zal het einde des levens verderf zijn voor hen die naar deze prediking niet handelen. Door hun māthras zijn de zangers meesters over de boozen, zoowel menschelijke boosdoeners als leugengeesten. De Drukhš wordt er door gedood. Zij verdienen het; want zijzelf zijn moordenaars. De leeraars der slechte openbaringen dooden door hun onderwijs het verstand des levens en ontstelen zoo de gewenschte zegeningen van Vohumanô. Dooders der openbaring, dat zijn deze geweldenaars, met hun bezweringen en hun bederven der aanzienlijken door hun een zondig leven aan te prijzen. Met donkere kleuren worden zij geschilderd, de tegenstanders, die slechten begiftigen, weiden in woestijnen verkeerden, den vrome dreigen met het zwaard, huisheer en huisvrouw van hun rijkdom berooven, en, wat het ergste is, den vrome afrukken van Vohumanô, de goede gezindheid, de ware gemeente ³⁾.

Zij, die zoo grooten zegen kunnen schenken en zoo groote onheilen afweren door de van God verleende macht, mogen op waardeering en bescherming aanspraak maken. De wereldschepper geeft zijn openbaring niet rechtstreeks aan de menschen, maar door Aša, dat is hier door den eerdienst,

¹⁾ Ys. 44, 17; 45, 5; 46, 10.

²⁾ Yasna 50, 7.

³⁾ Ys. 32, 9—11. In strofe 10 is sprake van bezwering door het booze oog tegen de koe (de symbolische) en de zon. Verder zie men 45, 3; 28. 5 en 44, 14

dus door bemiddeling der priesters en profeten, aan de andere standen. Van hoeveel belang het zij, dat goede koningen met wijsheid regeeren en de landbouwers de aarde bewerken allen tot spijs, de priesterlijke functie is voor den mensch, na de geboorte het beste ¹⁾. Daarom hebben zij recht op loon. Die dit aan den welsprekenden man (*erexhukhdhā*) niet geeft, weet wel wat ten laatste zijn straf zal zijn en hij kan haar niet ontgaan. Een der zangers bepaalt zelf wat hij door Aša verdiend heeft, namelijk tien drachtige merries en een kameel, maar hij belooft ze aan Mazda te zullen wijden ²⁾. Eigenlijke *dānastutis*, dankhymnen van priesters voor de giften hunner beschermers, in den Veda zoo veelvuldig voorkomend, vindt men in de Gāthas niet, maar sommige liederen komen er toch zeer nabij. Die het heil brengen aan allen, verdienen zelve geluk. De welgestelde man is verplicht voor 't welzijn van hen die hem de ware leer verkondigen te zorgen. Moet niet, die de rechte paden des heils onderwijst voor beide werelden, hier en namaals, paden die voeren naar de waarachtige wereld waar Ahura woont, een offeraar wijs en heilig als Mazda zelf, van al het goede het beste erlangen? ³⁾

Toch is dit niet de doorgaande toon der Gāthas. Uit deze spaarzame overblijfsels van de oudste godsdienstige literatuur der Zarathuštriërs, uit deze slordig overgeleverde en daarom hier en daar geheel onverstaanbare teksten, vernemen wij den weerklink van een fellen strijd, een diepe overtuiging, een waarlijk religieuze geestdrift, een moedig, doch niet

¹⁾ Ys. 46, 9 en 48, 5. Zeer juist heeft Darmesteter gezien, dat in deze laatste strofe van de drie standen: koning, priester en landbouwer gesproken wordt.

²⁾ Ys. 44, 18 en 19.

³⁾ Gātha uštav. 1. Ys. 43, 1—3. De strofen schijnen mij een inleiding tot het eigenlijke lied, waarin verder Zarathuštra sprekend optreedt en de openbaring die hij van Mazda ontving verhaalt. Misschien zijn zij er later aan toegevoegd.

hopeloos lijden voor het geloof. „Ik zal profeteeren,” zoo roept een dichter in geestvervoering uit, „leent nu 't oor, zoowel gij die van nabij als gij die van verre heilbegeerig komt! Nu moet alles openlijk overwogen worden! Niet voor de tweede maal zal de leugen-profeet de wereld verderven door de slechte leer die zijn leugenachtige tong aanbeveelt... Ik zal profeteeren hetgeen de alwetende Mazda Ahura mij bij den aanvang der wereld gezegd heeft.... van alles het beste, het grootste.... dat wat de heiligste mij geopenbaard heeft, het woord dat voor de menschen het best is om te hooren. Die dit mijn woord gehoor geeft en opmerkzaamheid schenkt, tot hem zullen komen Haurvatât en Ameretât en Mazda Ahura zelf met de werken van den goeden zin.” ¹⁾

Maar de vormen waarin dit geloof zich uitspreekt, zijn echt oostersch en oud. Te onrechte zou men in de gewild kunstmatige samenstelling van sommige liederen een bewijs van jonger oorsprong zien. Zij zijn blijkbaar afkomstig uit de scholen van priesterlijke zangers, die niet alleen ijveren voor de verbreiding van hun reiner godsdienst en hooger beschaving, maar ook met naïeve oprechtheid voor de belangen en de heerschappij van hun stand, en die hun persoonlijk voordeel niet afscheidden van de zegepraal hunner zaak ²⁾.

4. HET VADERLAND VAN DEN ZARATHUSTRISCHEN GODSDIENST.

De vraag waar de zarathustrische godsdienst ontstaan is

¹⁾ Yasna 45, 1—6.

²⁾ Ik waag geen poging om het duistere *bēndvô* Yasna 49, 1 en 2 te verklaren, te minder omdat de beide strofen moeilijk verstaanbaar zijn. De dichter roept bescherming in tegen *Bēndvô* en noemt den onrechtvaardigen en leugenachtigen rechter zijn bevorderaar. Sommigen zien er een eigennaam in; Haug dacht zelfs aan de *Pândavas*. Anderen verklaren het als ‚scheuring’, waarop de eerste woorden: ‚zoolang de b. duurt’ zouden slaan. Het blijft onzeker.

valt niet samen met de vraag, waar de boeken van 't Avesta niet geschreven, maar opgesteld en wellicht langen tijd door mondeling onderricht van het eene geslacht aan het andere overgeleverd zijn. Die boeken kunnen uit zeer verschillende streken afkomstig zijn. De oudste teksten, de Gâthas, zullen naar alle waarschijnlijkheid wel gedicht zijn in een land waar de taal der dichters thuis behoorde. Maar het is juist de vraag, waar die taal gesproken werd. Ook zijn de verschillende boeken, zooals ieder erkent, niet van denzelfden tijd en zelfs in tweeërlei taalvorm, een ouderen en een jongeren, geschreven. Van die jongere geschriften kunnen er sommige zeer wel zijn samengesteld in gewesten waar de landstaal een andere was, doch waar men meende voor een godsdienstig boek of lied de oude heilige taal, waarin het geloof oorspronkelijk gepredikt was, te moeten bezigen. In enkele der jongste heeft men werkelijk sporen van perzischen invloed gevonden. Zelfs al kon men met zekerheid vaststellen, waar het gâthisch dialekt eenmaal gesproken werd, zou daarmee nog niet bewezen zijn dat het Zarathustrisme in dat land ook zijn oorsprong genomen heeft. Het kon daar door de heilsprofeten gepredikt en toch elders ontstaan zijn. De hoofdvraag is dus, waar het vaderland van den zarathustrischen godsdienst moet gezocht worden.

De vraag is moeilijk te beantwoorden. Oorkonden ontbreken, en juist de gâthische teksten geven geen de minste geografische aanduiding. Slechts één punt staat vast: het eigenlijke Perzië kan het stamland der mazdayasnische religie niet zijn. De taal daar gesproken is wel nauw verwant aan de avestische of baktrische, doch daarvan werkelijk verschillend. Al de andere iranische gewesten blijven dus over. Geen wonder, dat bij het gebrekkige en onzekere der gegevens, de gevoelens der geleerden over dit punt wijd uiteenloopen. Terwijl de een meent te kunnen bewijzen, dat het Oost-Irân, bepaaldelijk Baktrië is, waar de leer van Zarathustra

het eerst werd vernomen ¹⁾, strijdt een ander voor Medië ²⁾ en zijn wederom anderen geneigd den blik naar 't noordwesten te richten en vermoeden zij, dat het geloof zich van de zuidwestzijde der Kaspische Zee, van het latere Atropatene uit, naar de andere deelen van Irân verbreid heeft ³⁾.

Het is niet mogelijk al deze bewijsvoeringen hier zelfs in hoofdtrekken weer te geven en te beoordeelen. Zij hangen samen met de voorstelling die men zich omtrent den ouderdom van 't Avesta heeft gevormd, zonder daarmee echter te staan of te vallen. Wij kunnen bij elke daarvan slechts kort stilstaan.

Degenen, die den oost-iranischen oorsprong van het zarathustrisch geloof staande houden vinden hun voornaamste steunpunt in den eersten fargard van den Vendidad, waarover vroeger reeds gesproken werd ⁴⁾. Maar al brengen wij de daar verdedigde gissing dat de schrijver van het hoofdstuk gebruik heeft gemaakt van een oud document van zuiver geografischen aard, niet in rekening; al geven wij voor een oogenblik toe, dat alle in den fargard genoemde landen tot de oost-iranische behooren; al moesten wij aannemen, 'tgeen ook beweerd is, dat zoo goed als alle aardrijkskundige namen in 't geheele Avesta op Oost-Irân wijzen, wat allermint bewezen is; daaruit zou nog niet volgen dat het Zarathustrisme ook in Oost-Irân ontstaan is. Het kan daar zijn vroegsten bloei bereikt hebben en toch elders geboren zijn. Nemen wij in aanmerking dat de Ven-

¹⁾ Vooral Wilh. Geiger, *Ost-iranische Kultur im Alterthume en Vaterland und Zeitalter des Avesta und seiner Kultur*. Ook Roth en anderen zochten reeds vroeger het vaderland zoowel van 't Avesta als van 't Zoroastrisme in Baktrië.

²⁾ Het laatst E. J. von Dillon, in overeenstemming met de Harlez, ten deele met von Spiegel, Justi en anderen.

³⁾ Vooral Darmesteter vóór de uitgave zijner fransche vertaling van 't Zend-Avesta. Ook de beide in de vorige aantekening laatstgenoemde geleerden denken vooral aan Noord en Noordwest-Medië.

⁴⁾ Zie boven blz. 50 vg.

didād tot het jonger Avesta behoort; dat de schrijver van den eersten fargard in zijn tegenwoordigen vorm ten doel had niet het vaderland van zijn godsdienst te beschrijven, noch ook de geschiedenis zijner verbreiding, maar alleen een overzicht te geven van de mazdayasnische wereld zijner dagen en vooral van de schade daarin door de tegenschepingen van den Booze aangericht; dat voor hem althans Airyana vaêjô, het arische stamland, reeds een legendarisch karakter had, en dat hem bovendien het bestaan van andere landen niet onbekend was, dan zullen wij niet wagen daaruit de gevolgtrekking af te leiden, dat de zarathustrische hervorming in Oost-Irân geschiedde.

Nog veel minder valt er te zeggen voor de hypotheze, dat de zarathustrische hervorming in het eigenlijke, het zoogenaamde Groot-Medië zou ontstaan zijn, en dat wel nadat de Mazdavereering doch in gansch andere vormen, als een uit het oudarisch geloof geleidelijk ontwikkelde natuurdienst, reeds sinds lang bestaan zou hebben en in alle iranische landen verbreid zou zijn. De hervormers van dit oude Mazdaïsme zouden dan juist de Magiërs zijn geweest, ongeveer ten tijde van Darius Hystaspis. Deze, getrouw aan het voorvaderlijk geloof, wilde van die hervormingen niets weten, en nadat hij den valschen Bardiya, den medischen Magiër Gaumata gedood had, bleef hij diens standgenooten vervolgen en schafte hij de veranderingen, die de Maguš tijdens zijn regeering in den eerdienst gemaakt had, naar zijn eigen getuigenis weder af. De klachten meermalen in de Gâthas geuit zouden op zijn gewelddaden betrekking hebben. Deze onderstelling is een weefsel van onwaarschijnlijkheden. Het geheele Avesta pleit er tegen. Is het denkbaar, dat de Magiërs, de stichters van het Zarathustrisme geweest waren, zij die in al de heilige oorkonden, van de oudste tot de jongste, niet eenmaal worden genoemd? Is het denkbaar dat Medië het geboorteland der zarathustrische hervorming was, en dat dan noch van dit land, noch van zijn oude beroemde

hoofdstad Ekbatana met een woord gewag wordt gemaakt, behalve alleen van de priesterstad Ragha, die op de uiterste grens van Medië en Noordoost-Irân lag, en dat bijkans uitsluitend steden en gewesten van oostelijk en noordelijk Irân vermeld worden? Gesteld al, dat de handelwijs van Darius tegenover de Magiërs met den naam van vervolging bestempeld kon worden, dan was zij toch meer staatkundig dan religieus, tenzij alleen in zooverre, dat de koning de voorvaderlijke heiligdommen der Perzen herstelde, die de Magiër misschien in puristischen ijver voor het mazdayasnisch geloof, misschien als Meder, schijnt gesloten te hebben. Darius was, volgens het getuigenis zijner eigen opschriften een Mazdadienaar, en een Mazdadienaar is een Zarathustriër, zij het dan ook niet van de strengst rechtzinnige soort. Mazda mag voor een natuurgod, laat ons zeggen Varuna, in de plaats getreden zijn, of liever hem verdrongen hebben, als Mazda is hij nooit natuurgod geweest, maar behoort hij uitsluitend tot de zarathustrische leer. Door al deze redenen is deze onderstelling, het laatst door Dillon uitvoerig verdedigd, reeds veroordeeld. Daarbij komt dat de namen van een paar medische koningen, lang vóór Darius en van een paar perzische vorsten uit de 7^e eeuw voor C. het vermoeden wettigen dat ook zij reeds vrome Zarathustriërs waren, en dat er alle grond is aan te nemen dat de arische taal van Medië van de oud-perzische niet wezenlijk verschild. Om niet te spreken van de onmogelijkheid om een hervorming, die ook de invoering van 't gezeten leven in plaats van den nomadentoestand beoogde, in den tijd van Darius Hystaspis te plaatsen.

Niets anders blijft dus over dan de wieg der zarathustrische hervorming in het noorden of noordwesten van Irân te zoeken, vanwaar zij zich dan, waarschijnlijk eerst naar 't oosten en zuidoosten van Baktrië tot Indië, dan naar het zuiden, het eigenlijke Medië en Perzië verbreid heeft. Een nadere bepaling te geven gaat bezwaarlijk. Men zou aan

Airyānem vaējō, 'de wieg der Ariërs', het arische stamland kunnen denken, omdat het Vendidad I onder de door Mazda geschapen landen het eerst genoemd wordt. Het was zooals wij zagen, een zeer werkelijk land, al was de heugenis daarvan zoozeer verflauwd, dat de legende en zelfs de mythe er zich meester van gemaakt hadden. Men had het saamgesmolten met het mythische gewest, het verloren paradijs, waar Ahura Mazda en de yazatas met Yima, den koning der eerste menschheid, een samenkomst houden en waar Zarathustra zich met de godheid onderhoudt ¹⁾. Het wordt bepaald als het land der goede *daitya* (*vanhuyāo daityayāo*) waarin reeds het jonger Avesta een rivier ziet, in welke de booze geest dan een gevaarlijke slang schept ²⁾. Maar *daitya* kan moeilijk iets anders beteekenen dan òf 'inzetting, wet', òf 'schepping' en men zal moeten erkennen dat 'de goede wet' of 'de goede schepping' voor een rivier een zonderlinge naam is. Daarmee werd waarschijnlijk de oude, door Mazda ingestelde wereldorde bedoeld, de wet der voorzarathustrische vromen, waarvan de zarathustrische wet de vernieuwing was. Het eigenlijke, niet met dat paradijs verwarde stamland der Ariërs, heeft men niet zonder eenigen grond vereenzelvigd met Atropatene (Azerbeidšan, Ataropatakan), aan de zuidwestelijke kust der Kaspische Zee. Dit geldt voor een zeer heilig land, welks naam 'nederdaling des vuurs' kan beteekenen. Volgens een traditie is Zarathustra daar geboren. Ook is vandaar onder de Parthische heerschappij de herleving van den mazdayasnischen godsdienst uitgegaan. Niet onwaarschijnlijk is het dus, dat het zarathustrisch geloof daar zijn oorsprong had.

Veel minder waarschijnlijk althans is de overlevering, dat

¹⁾ Yašt 5, 17 en 104; 9, 25; 15, 2. Vend. 2, 21.

²⁾ Yašt 1, 21; 5, 112; 9, 29 (vgl. 5, 108) is het een rivier. *Axhimca yim raoidhitem*, een der twee tegenscheppingen van Añro-mainyus in Airyana-vaējō, beduidt 'de stroomende slang', waarmee wel de booze regenslang oorspronkelijk bedoeld is.

Ragha in het noordoosten van Medië de geboorteplaats van den profeet, met andere woorden van den Mazdadienst zou zijn. Ragha is een aloude priesterstad. Daar troonde in den tijd der Sāsāniden de opperste Magiër, en reeds veel vroeger, toen de Vendidad geschreven werd, heerschte daar de Hoogepriester, de zarathuštra of zarathuštrotema zonder landsheer boven zich. Daaruit laat zich de traditie, dat Zarathuštra er geboren zou zijn, gemakkelijk verklaren. Maar de hoofdzetel der priesterschap van een religie is daarom nog niet de plaats waar zij in vroeger eeuwen haar oorsprong nam. Zelfs is dit maar zelden het geval. En Ragha wordt in de optelling der door Mazda geschapen landen in den eersten fargard van den Vendidad niet in de eerste plaats, of althans onmiddellijk na het arische stamland, maar midden tusschen de andere genoemd.

5. IS DE HERVORMING ONDER SEMIETISCHEN INVLOED ONTSTAAN ?

Meermalen is de meening geuit, dat de zarathustrische hervorming niet van zuiver arischen oorsprong was, maar dat daarin duidelijk de invloed van semietische denkbeelden te bespeuren is. Onmogelijk zou dit niet zijn. Assyrische, en vóór hen zelfs babylonische koningen hebben, blijkens hun jaarboeken en oorlogsberichten, niet alleen meermalen hun veroveringstochten tot ver in Medië uitgestrekt, maar er ook nederzettingen achtergelaten, al eer de Ariërs daar de bovenhand of er zich misschien zelfs gevestigd hadden, en nog geruimen tijd nadat zij daar reeds heerschten. Soms zijn assyrische koningen als meesters over, en scheidsrechters tusschen ontwijfelbaar arische vorsten van Medië of Perzië opgetreden. De beschrijving, die Herodotus ¹⁾ van den burcht te Ekbatana, de medische hoofdstad, geeft, doet aan de *zikurats*, de terrassentempels van Babylonië en

¹⁾ I, 98.

Assyrië denken. In elk geval was het babylonisch-assyrische rijk de onmiddellijke nabuur, welks vergevorderde beschaving vanzelf indruk moest maken op de rijkbegaafde en niet onontwikkelde, maar in kennis, kunst en verfijning des levens bij hen achterstaande, jonge arische stammen. Toen het machtige rijk aan Tigris en Eufraat eindelijk verviel werden die krijgshaftige Ariërs zelven de meesters over geheel Assyrië tot aan den Halys, ten laatste zelfs over Babel. In menig opzicht werden zij toen de leerlingen hunner onderdanen. De perzische bouw- en beeldhouwkunst, het perzische spijkerschrift, de jongere perzische alfabet zijn navolgingen, misschien van elamietische, maar zeker ook van assyrische en arameesche voorbeelden, al laat zich in de wijze van toeëigening en vereenvoudiging de arische geest niet miskennen. Boven het hoofd van den offerenden koning op de reliefs zweeft de gevleugelde figuur, die in Assyrië den hoogsten god voorstelt. Door de Assyriërs aan de Egyptenaren ontleend, is hij door de Perzen niet rechtstreeks aan de laatsten, maar aan de eersten ontleend, om als symbolische voorstelling van Auramazda of van zijn Fravaši te dienen. Zouden alleen de godsdienstige denkbeelden zelven van dien semietischen invloed zijn vrijgebleven? Het was toch reeds aan de Grieken bekend, dat de Perzen zeer ontvankelijk waren voor het vreemde en dat gaarne overnamen.

Niettemin, hoe waarschijnlijk het zijn moge op zichzelf, overtuigend aan te toonen, dat semietische denkbeelden aan de wording van den zarathustrischen godsdienst een belangrijk aandeel hebben gehad, is nog niemand gelukt ¹⁾. Men

¹⁾ De groote voorstander van de hypotheze, dat de leer van 't Avesta voor een belangrijk deel semietisch zijn moet is F. von Spiegel, die haar herhaaldelijk heeft verdedigd. Zie vooral zijn: 'Der Einfluss des Semitismus auf das Avesta' en 'Zur Geschichte des Dualismus' in *Arische Studien* I, S. 45 ff. en 62 ff. De critiek in den tekst heeft op deze verhandelingen betrekking.

mag enkele woorden, met de voorwerpen die ze aanduiden, van Semieten hebben aangenomen; andere, oorspronkelijk iranisch mogen, door 't verkeer met hen, een gewijzigde beteekenis hebben verkregen, die overeenkomsten zijn zeldzaam, voor een deel hoogst twijfelachtig en behooren alle tot niet zeer ouden tijd. Wijst men op hetgeen onder de Achæmeniden van Semieten werd nagevolgd of overgenomen, zooals het symbool voor Auramazda of later, onder Artaxerxes II, de godin die dan door de Perzen Anâhita genoemd wordt, dit heeft met den oorsprong of de wording van den Mazdadienst, die toen sinds lang gevestigd en reeds eenigszins in verval was, niets te maken. Grooten nadruk legt men op de bijzonderheid, dat Mazda de schepper van hemel en aarde, menschen en dieren en alle dingen heet. Dit zou geen arisch denkbeeld en moet dus van de Semieten ontleend zijn, te meer omdat beide Hebreëen en Perzen het denkbeeld uitdrukken door woorden, die oorspronkelijk 'snijden' beduiden. Zoo snijdt, zou men er bij kunnen voegen, de babelsche schepper Maruduk het kosmisch monster Tiâmat in tweeën, zoo Bel bij Berossos zijn eigen hoofd af. Alles louter fantazie! Hebreëen, Perzen en wat meer is de vedische Indiërs ook bezigen voor de schepping woorden die wel 'snijden' beduiden, maar in de beteekenis van iets 'vormen, maken, timmeren, bouwen' ¹⁾. En dat dit denkbeeld semietisch en daarom onarisch zijn zou, is een van die wetenschappelijke

¹⁾ Men vergelijkt namelijk het hebreeuwsche *bara* met de avestische woorden voor schepping: *thwares*, *takš* en *tvakhš*, maar vergeet dat ook de Veda woorden van gelijke beteekenis voor scheppen gebruikt. Zie Rgveda II, 12, nagevolgd in X, 21, vgl. met Atharvaveda IV, 2 en zie Oldenberg, *Die Hymnen des Rigveda*, I, S. 314 ff. Men denke ook aan den ouden god Tvaštr en aan den jongeren Viçvakarman, den maker van alles. Mijn ambtgenoot Dr. W. H. Kosters heeft de vriendelijkheid gehad alle plaatsen waar *bara* in het O. T. voorkomt, voor mij na te gaan. Op drie uitzonderingen na zijn deze alle exilisch of na-exilisch. Nergens is daar blijkbaar aan de beteekenis 'snijden' gedacht.

dogmen, die men elkander naspreekt, maar die bij onderzoek de proef niet kunnen doorstaan. Dat een of meer hoogere wezens de wereld geschapen, dat is gemaakt, gevormd, gebouwd hebben, is noch een semietische, noch een arische, maar een algemeen menschelijke voorstelling, die men bij alle volken ontmoet; de voorstelling, dat zij geworden is, naturalistisch of pantheïstisch, is altijd een vrucht van later bespiegeling.

Niet beter staat het met de bewering, dat het dualisme, bij de Zarathustriërs zoo scherp geteekend, door hen aan de Semieten ontleend moet zijn, evenals de daarmee samenhangende leer der opstanding en vergelding ¹⁾. Het tegendeel is waar. Bij de Semieten treft men deze voorstellingen wel aan, maar zij zijn er nooit recht thuis, omdat bij hen de souvereiniteit der godheid de allesbeheerschende religieuze grondgedachte is, waaruit hun streng, minder wijsgeerig dan godsdienstig monotheïsme als de volrijpe vrucht is voortgesproten. Dualistische voorstellingen zijn in alle oude godsdiensten zeer gewoon en vinden haar oorsprong in de aloude mythen van den strijd tusschen licht en duisternis, weldadige en vijandige hemelmachten. Daaruit is het ook bij de Iraniërs ontstaan. Dat het bij hen, bepaaldelijk in het

en zelfs in de oudste plaatsen beduidt het nooit anders dan ‚maken’, zoowel van dingen als van menschen. Op de schepping van hemel en aarde wordt het eerst later toegepast.

¹⁾ Spiegel gaat zelfs zoo ver te beweren, dat het perzische dualisme, aan Herodotus en Xenophon onbekend, in de opschriften der Achæmeniden niet vermeld, alzoo van jongeren oorsprong zijn moet, ofschoon hij toegeeft, dat het in de oudste avestische geschriften geleerd wordt en ook de Grieken sedert de 4e eeuw vóór C. er van weten. Xenophons roman heeft geen gezag. Herodotus heeft, zooals uit I, 140 blijkt, wel iets van 't perzische dualisme vernomen. De Achæmeniden schreven geen dogmatiek en vermelden toch ook booze geesten, ijveren vooral tegen de logen met denzelfden nadruk als 't Avesta. En dat de oudste geschriften van 't Avesta niet na de 5e eeuw v. C. ontstaan kunnen zijn, werd boven aangetoond.

Zarathustrisme zulke scherpe omtrekken heeft gekregen, niet zooveel scherper trouwens dan bij de Indiërs, laat zich uit historische omstandigheden verklaren, vooral uit hun verhouding als de heerschende, schoon waarschijnlijk in aantal zwakkere, natie tot de oudere bevolkingen des lands en tevens uit die der aanvankelijk kleine schaar van geloovigen tot de dāevadienaars.

In den jongsten tijd is men nog een schrede verder gegaan. Reeds vóór de zarathustrische hervorming, vóór de scheiding van Indiërs en Iraniërs, in het oost-arisch tijdperk, zou semietische invloed zich hebben doen gelden. Daaraan zou het zevental der hoogste wezens, zoowel der vedische ādityas als der zarathustrische Ameša-speñtas, zou ook hun abstract-ethisch en dus onarisch karakter zijn oorsprong danken. Wat er dus semietisch in het Zarathustrisme voorkomt zou niet aan onmiddellijken invloed toegeschreven moeten worden, maar reeds in den volksgodsdienst waaruit het voortkwam aanwezig zijn geweest ¹⁾. Deze hypothese, voor 't verklaren der feiten onnoodig, komt mij hoogst onwaarschijnlijk voor. Historisch laat zich zulk een verkeer tusschen de nog vereenigde Indo- en Persa-Ariërs en tot vrij hooge ethisch-religieuze ontwikkeling opgeklommen semietische stammen nauwelijks denken. Het eenig mogelijke zou zijn, dat het zevental ontleend was, dat inderdaad niet slechts in de theologie, maar ook in de wereldbeschouwing der Iraniërs en der Indiërs een groote rol speelt. Maar dit is juist niet semietisch van oorsprong. Het behoort veeleer bij die oude bevolkingen van West- en Midden-Azië op wier beschaving de Semieten de hunne geënt hebben, en de Iraniërs behoefden het van deze laatsten niet te borgen, want zij vonden het, blijkens den burcht te Ekbatana, bij de oude bewoners van hun eigen land. Aan hun invloed, meer

¹⁾ H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (Berl. 1893), S. 185 vgg. Vgl. mijn aankondiging *Theol. Tijdschr.* XXIX, 1894, blz. 313 vgg.

dan aan dien der Semieten, is het toe te schrijven, dat sommige zeer onarische gebruiken, zooals het niet verbranden of begraven maar prijsgeven van de lijken aan vogels of honden, in den zarathustrischen godsdienst een plaats hebben gevonden, en misschien moet daaraan ook het overwegend magische in den eerdienst der mazdayasners worden toegeschreven.

De mogelijkheid, de betrekkelijke waarschijnlijkheid van semietischen invloed op den godsdienst van Irân zal ik niet loochenen. Er zijn zelfs enkele bijzonderheden — niet de bovengenoemde, maar andere — die er voor pleiten. Wanneer bijvoorbeeld in den Ormazd-Yašt de naam der Ameša-speñtas en vooral die van Ahura Mazda als het sterkste, zegevierendste, voor de demonen doodelijkste tooverwoord geprezen wordt, dan klinkt dit inderdaad meer semietisch dan arisch. Maar de Yašt is van zeer jongen datum. Indien de hervormers bij de Semieten geborgd hebben, dan zal 't wel bij de Babyloniërs en Assyriërs zijn geweest. En, hoewel het aan overeenkomsten tusschen beider godsdienst-stelsels niet geheel ontbreekt, het groote, principiële onderscheid mag men daarom niet voorbijzien. In beide staan goede en booze geesten vijandig tegenover elkander, en evenals de Zarathustriër poogt ook de Babyloniër ze te weren, te verjagen door tooverkrachtige gezangen en magische handelingen. Maar hij vereert ze ook, eerbiedigt en bejegt ze althans als goden, wat bij de Zarathustriërs geheel anders is. Bij hen woont Ahura Mazda in den hoogen hemel, Aïro-mainyuš in de diepe, duistere onderwereld. Zoo staan bij de Babyloniërs Anu en Bel tegenover elkander; maar juist van Anu gaan de zeven schadelijkste geesten uit en Bel, als hij met zijn bestraffingen komt voltrekt slechts de oordeelen van Anu, en wordt als godheid hoog vereerd. De goede, altijd reddende, wijze god Ea, die het meest op Ahura Mazda gelijkt, woont juist in de diepte van den wereldocean.

Het zal dus geraden zijn, zoolang geen steviger gegrond

historisch bewijs van uitheemschen invloed kan worden gegeven, de zarathustrische hervorming als een nationale beweging te beschouwen, door welke oorzaken dan ook bij een der stammen van 't iranische volk ontstaan.

6. MAZDA AHURA.

Zangen als de Gâthas geven geen godgeleerd stelsel, geen scherpomschreven godsbegrip. Zij hebben dat trouwens met alle godsdienstige oorkonden der oudheid gemeen. Ook in den Veda zoekt men zoo iets vergeefs; de Upaniśads, waarin de eerste pogingen tot bespiegeling over den oorsprong der dingen gevonden worden, zijn het eind van den Veda, de Vedânta. Toch is de voorstelling, die de zarathustrische profeten zich van de hoogste godheid vormen duidelijk genoeg in hun prediking uitgesproken, en, wat bijzonder de aandacht verdient, in al de liederen wezenlijk dezelfde.

Dien hoogsten, of eigenlijk eenig waarachtigen god noemen zij Mazda Ahura. Dat zij de beteekenis van dien naam nog volkomen verstonden, blijkt, zooals gezegd werd, uit de wijze waarop zij de twee termen gebruiken, nu eens, en meestal, Mazda, dan Ahura vooropzettend, dan weder zich met een van beide vergenoegend. Zij wisten dat het geen eigennaam maar een dubbele titel was, waarin men poogde uit te drukken wat de godheid boven alles kenmerkte. „Gij, die met den naam Mazda Ahura genoemd wordt!” zoo heet het bij een hunner ¹⁾. Mazda beduidt de veelwetende, de alwijze; juist een god zooals een school van wijzen zich denken moest. Natuurgod is hij nooit geweest. Ook een natuurgod kan wel om zijn wetenschap en wijsheid geroemd worden; Ea, de oude chaldeesche godheid, heet ‚heer der wijsheid’, maar dan is dat een eeretitel, een epitheton, niet zijn naam.

¹⁾ Yasna 45, 10 *yé ânmenê mazdâo sravô ahurâ.*

Wat ook de etymologische beteekenis van *ahura* zijn moge, en of het woord ook letterlijk 'de zijnde, de levende' beduide, daarna, zooals uit het indische *asura* blijkt, 'de geest', wij hebben geen recht er hier een andere beteekenis aan te geven dan die van 'heer'. Zoo wordt het in de Gâthas niet alleen op de hooge hemelgeesten, maar ook op menschen toegepast, en in 't geheele Avesta heeft het dezen zin. Slechts op éene plaats, waar Mazda ook de aanbiddewaardigste in de schepping genoemd wordt, de vader van Vohumanô en de schepper van Aša zou men een zinspelings op de oorspronkelijke beteekenis van het woord kunnen vinden ¹⁾. Maar de Heer, in den vollen nadruk des woords, is hij zonder twijfel; de boven alles machtige, heerschend naar willekeur, eens, na de voleinding der wereld en de vernieuwing van alle dingen, over alle vromen, nu niet slechts over dezen, maar ook over hun vijanden, over al datgene wat de zijnen met schrik vervult en met verderf dreigt ²⁾. Elke bladzijde der Gâthas legt getuigenis af van zijn verhevenheid boven alle wezens.

Deze Mazda, die tot heden dezelfde blijft ³⁾, is de schepper van alle dingen, hemelsche en aardsche, geestelijke en stoffelijke. De plaatsen waar dit onderwerp bezongen wordt, behooren tot de dichtsterkste. „Wie,” zoo heet het in de hiervoor klassieke hymne, ⁴⁾ „wie heeft aan zon en sterren den weg gewezen? wie maakt dat de maan wast en afneemt? Wie houdt de aarde en de wolken daarboven

¹⁾ Yasna 31, 8. *anhéuš ahurem šyaothanaēšū*. *Anhu*, eigenlijk 'het-geen is', beduidt zoowel 'leven' als 'wereld'. Men kan dus hier zoowel vertalen: 'den heer der wereld in zijn daden' als 'den levende in werken des levens'.

²⁾ *Vasé khšayās*, Yasna 43, 1; 30, 8; 48, 9.

³⁾ Yasna 31, 7.

⁴⁾ Yasna 44, 3—7. De vorm, waarin deze leer verkondigd wordt, namelijk die van onbeantwoorde vragen, doch waarop het antwoord aanstonds door ieder kon gegeven worden, is ook in den Veda niet ongewoon.

terug van den val? Wie (schiep) de wateren en de boomen? Wie heeft met den wind en den donder snelheid verbonden?.... Welke kunstenaar heeft de lichten en de duisternis geschapen, welke kunstenaar den slaap en de waakzaamheid? Wie morgen, middag en nacht, die den geest besturen van hem die de orde (den geregelden offerdienst) in acht neemt?.... Wie maakte in 's vaders gemoed den verlangden zoon? ¹⁾ Ook de mensch is een schepping Gods: „Van den aanvang, Mazda! hebt gij ons geschapen door uw geest als levende, zelfbewuste en verstandige wezens (*gaëthâoscâ daënaoscâ khratušcâ*) hebt gij een lichaam gegeven aan de ziel (letterlijk: een belichaamde levenskracht geschapen) en daden en leeringen waarop (de mensch) vrijwillig zijn keuze vestigt. ²⁾ Zooals uit deze laatste plaats blijkt, zijn 't niet alleen stoffelijke scheppingen die haar ontstaan aan Mazda te danken hebben. Dat wordt ook meermalen uitdrukkelijk geleerd. Hij is de eerste voortbrenger en vader der zedelijke wereldorde, de schepper van Vohumanô (de goede gezindheid, hier misschien: het menschelijk geslacht) en hij vormde de liefelijke Armaiti (hier: de vroomheid) met Khšathra, het ware rijk ³⁾. De geheele schepping verheerlijkt den Schepper: „De wouden toch en wat daaromheen groeit en al wat door Vohumanô het oog

¹⁾ Yasna 44, 7 *Ké uxemém cōret vyānayā puthrem pīthrā* kan ook vertaald worden: „wie schiep in 's vaders gemoed het verlangen naar een zoon?“ *Vyānē*, zeer verschillend verklaard (Justi twijfelend: ‚wijsheid‘, Spiegel ‚reinheid‘, Darmesteter ‚quand il obtient‘) kan dunkt mij niet anders zijn dan het binnenste, het innerlijke, het gemoed (*ya + vi*).

²⁾ Yasna 31, 11.

³⁾ Ys. 44, 3. 4. 7. Zie verder 31, 9 waar Mazda de wegen schept voor Ârmaiti, 45, 4 waar hij de wereldschepper is en vader van Vohumanô en Ârmaiti, 48, 6 waar hij voor *gao* (waarover later) de boomen schept; 51, 7. Geef mij, gij die de koe (zie later) schiept en de wateren en de boomen, weldadigste geest Mazda! onsterfelijkheid enz.

verheugt, de stralen der zon, de roode opgang der dagen, 't is tot uw prijs, Aša Mazda Ahura!" ¹⁾

Meermalen wordt in de Gāthas reeds en ook in het jonger Avesta een wezen genoemd, waarop hier de aandacht moet worden gevestigd, namelijk Gēuš tašan, de schepper van het rund, zooals het letterlijk heet, gewoonlijk te zamen genoemd met Gēuš urva, de ziel van 't rund en ook wel met Urva gēuš azyāo, de ziel der moederkoe. Het tweede lied van de eerste gātha ²⁾ bevat een gesprek tusschen Gēuš urva en hemelsche machten, waaronder ook Gēuš tašan. De eerste klaagt dat zij ten prooi is aan Aēšma en de woeste Rema, aan slagen en geweld en zij heeft geen hoeder, dan de twee hemelgeesten tot wie zij zich richt en die niet genoemd worden, doch waaronder naar 't schijnt Mazda en Aša verstaan moeten worden. Gēuš tašan vraagt dan aan Aša, welke ordening hij heeft vastgesteld voor het rund. Want dit heeft recht op meesters die het ijverig voeden en verzorgen, een heer die het geweld der boozen van hem afweert. Aša erkent dat het rund zulk een beschermer nog niet heeft en is bereid te helpen, maar Mazda moet beslissen. Ook Mazda stemt toe, dat er voor 't rund, ofschoon de Schepper (*thworestar*) het geschapen heeft voor den veehoeder en landbouwer, nog geen aan de vroomheid (*aša*) getrouwe heer is aangewezen, noch een wereldlijke, noch een geestelijke, maar nu zal Zarathuštra komen om de geboden van Mazda en Aša te verkondigen en daardoor de beschermer van het rund zijn. Gēuš urva klaagt nu wel dat zij liever een krijgshaftig man, een souverain tot beschermer gehad had, maar moet zich tevreden geven.

¹⁾ Ys. 50, 10.

²⁾ Ys. 29. Sommige strofen zijn zeer moeilijk verstaanbaar. Zoo o. a. de 7e, waar sprake is van een māthra, een tooverspreuk, door Mazda in overleg met Aša voor het Rund ingezet. Het māthra heet dat der *axūtē*, wat sommigen als offerspijs, anderen als vet verklaren. Alles, ook het woord dat met ,melk' vertaald wordt, is hier onzeker.

Wij hebben hier een voorbeeld, het oudste in 't Avesta, van de wijs waarop de zarathustrische hervormers en hun latere volgers het volksgeloof wisten te gebruiken tot bevordering hunner leer. Hier is een stuk oude mythologie in zarathustrische prediking veranderd. De mythe is bekend. Twee protoplasten werden eerst geschapen, een eenig rund en een menschvormig wezen; beide worden gedood, in het latere zarathustrische stelsel natuurlijk door Airô-mainyuš, oorspronkelijk echter door den Schepper, of liever door een schepper. Dan komen de menschelijke wezens voort uit den laatstgenoemden protoplast: *gayô-maretan*, 'het sterfelijke leven', uit den gedooden stier een aantal voedingsplanten en geneeskrachtige kruiden, en niet rechtstreeks, maar eerst nadat het in de maan is gezuiverd, uit zijn zaad de geheele dierenwereld, een runderpaar het eerst. De ziel, de *urva*, van het gedooide rund ging, gelijk alle zielen van afgestorvenen, naar den hemel. Deze mythe dient nu den dichter tot inkleeding om zijn profeet als beschermer van landbouw en veeteelt tegen de woeste nomaden voor te stellen en aan te bevelen.

Tot degenen die deelnemen aan het gesprek behoort ook Géuš tašan, de vormer van den stier. Ahura Mazda kan hij niet zijn, want de alwijze kan moeilijk van Aša vragen welke regelen hij gesteld heeft voor het rund. Aša is wel in zekeren zin van Mazda onderscheiden, maar in kennis en beschikkingen één met hem. Ook wordt Géuš tašan hier en op andere plaatsen der Gâthas waar hij voorkomt, zeer bepaald van Mazda onderscheiden ¹⁾. Hij is een schepper of liever vormer uit het oude volksgeloof, in het zarathus-

¹⁾ Ys. 31, 9, waar *tašâ* nominatief, *Mazdâ* vocatief is; 46, 9 waar men te onrechte in den *ahura* een aardsch heer zien wil. De dichter wendt zich tot Mazda en zegt: „Wie is 't die mij het eerst gaven zal brengen, wanneer ik u verhef als den geliefden, door daden weldoenden, heiligen (*ašavanem*) Heer? Wat Aša tot u, wat tot Aša Géuš tašan sprak, dat is mij het van u begeerde in goede gezindheid.” Is hier misschien een toespeling op 't gesprek in Ys. 29?

trisch stelsel degene die uit den eenmaal geschapen stier de planten, kruiden en dieren deed voortkomen, een bijzondere, ondergeschikte genius geworden. Oorspronkelijk was hij wel de Schepper van alles, die den kosmischen stier doodde en zoo de wereld der verschijnselen in 't leven riep, evenals Maruduk alles schiep door het kosmische monster Tiamat in tweeën te snijden. Een andere oud-arische mythe deed alle dingen ontstaan uit een menschvormig wezen; uit vergelijking van den avestischen Gayô-maretan met den vedischen Puruša blijkt, dat deze scheppingsmythe in den oost-arischen tijd reeds tot verklaring van 't ontstaan der menschen beperkt was. Toen beide in het zarathustrische stelsel waren opgenomen moest natuurlijk ook die van het rund beperkt en de Géuš tašan de schepper slechts van een deel der dingen worden. Wie hij in de oude mythologie was, kan niet twijfelachtig zijn. Niemand anders dan Mithra. Men behoeft de Mithrasmonumenten slechts te zien, waar de zegerierende lichtgod zijn zwaard in den hals van den stier steekt, om in hem den tegenhanger van den babylonischen Bel-Maruduk en de prototype van den avestischen Géuš tašan te herkennen. En hier mag herinnerd worden, dat *taš* oorspronkelijk 'snijden' beteekent.

Van den eensgeschapen stier moet de gelukbrengende of gavenschenkende (*rānyōskereti*) koe onderscheiden worden. Een nauwkeurige bestudeering van alle Gātha-plaatsen waar zij vermeld wordt leert, dat zij niet een soort van type der runderen, maar wel een mythische voorstelling van de stoffelijke wereld, in den regel van de aarde is ¹⁾.

¹⁾ Een afdoend voorbeeld is Ys. 44, 20. Daar wordt gezegd dat de heidensche priesters en zangers (de *karapans* en *usij*) de koe (*gām*) aan Aēšma prijsgeven, en dat wel onder anderen door haar niet te *besproeien*, en haar zoo niet naar den regel (*aša*) voor den akkerbouw geschikt te maken. Besproeien van runderen is zeker een zonderlinge voorbereiding voor het akkerwerk; ook zijn 't gewoonlijk geen koeien die men daartoe bezigt.

Wij keeren tot Mazda Ahura als Schepper terug. Het kan niet anders of van hem, die alle dingen gemaakt heeft, wacht men rijke zegeningen, zoowel voor dit leven als voor dat aan gene zijde des grafs, ‚voor de twee werelden’ of ‚de twee levens’, zooals de gewone formule luidt. Gelijk altijd in de oudheid is men overtuigd dat de rechtschapene dit ook verdient. Voorspoed is het loon van trouwe plichtsbetrachting tegenover de godheid, een loon waarop hij die niet ophoudt haar te bezingen zoolang hij kan, ook aanspraak heeft. Al die zegeningen worden gewoonlijk samengevat in ‚sterkte en duurzaamheid’ voor dit leven, eeuwig ‚heil en onsterfelijkheid’, *haurvatât* en *amertât* voor het andere ¹⁾. Een enkele maal slechts verheft een dichter zich tot de hooger religieuze beschouwing, dat Mazda niet enkel het verderf afweert, maar dat hij beide, wel en wee, naar zijn welbehagen beschikt, al bidt hij tevens om voorspoed voor zijn hofsteden, vee en mannen. Een ander verklaart zelfs dat de godheid voor slechten en vromen zegeningen in haar hand heeft, die hun door middel van het heilig vuur geschonken worden ²⁾.

Daarom heet Mazda meermalen *speñta-mainyuš*, *speñtôtema*, wat men meest vertaalt ‚de heilige, de allerheiligste geest’, maar wat eigenlijk beteekent: ‚de heilschenkende, weldadige, allerweldadigste’. In hoever dit met het dualisme samenhangt en tegenover dezen weldoener der menschen een vijandige geest staat, zullen wij later zien. Ook aan andere hemelwezens, bijzonder aan Armaiti wordt dezelfde eeretitel gegeven. Heiligheid in den mozaïschen of in den christelijken zin is, zoover ik zien kan, een denkbeeld aan de Gâthas vreemd, dan alleen voor zoover het in de gepersonifiëerde begrippen Aša en Vohumanô verborgen is ³⁾.

¹⁾ Yasnæ 34, 13; 50, 11; 51, 7.

²⁾ Ys. 45, 9 en 43, 4.

³⁾ Ys. 45, 4; 51, 7, en vooral het eerste lied der Gâtha uštavaiti Ys. 43, waarin van de 5e strofe af om den anderen de volgende aan-

Is hij, zooals zijn gewone naam reeds aanduidt, de Alwijze en Alwetende, uitdrukkelijk wordt hij ook de Alziende (*vīspā-hišas*) genoemd, die niet bedrogen mag worden, de wachter (*hara*) wiens oogen bespeuren niet alleen wat in het openbaar, maar ook wat in 't verborgen beraamd wordt ¹⁾, de beslisser (*vīcira ahura*) of rechter, die alles weet wat daêvas en menschen vroeger gedaan hebben of nog zullen doen ²⁾. Het is dan ook in overeenstemming met deze voorstelling van de godheid, dat de omgang van den geloovige met zijn god een bestendig vragen is: „Dit vraag ik u, zeg mij het rechte (de waarheid) Ahura!” ³⁾. Alles wil men van hem weten, alle voorschriften voor het leven niet alleen, maar ook leiding om te kiezen wat het beste is, wat is en wat niet is, ja zelfs hoe de eerste wereld ontstond. „De wijze zegge het den wijze, opdat de onwijze niet bedriege, hij leere het door het woord van zijn geest, door zijn eigen mond.” Soms, als het antwoord schijnt uit te blijven, roept de geloovige in twijfelmoeidigheid om een teeken, dat Ahura Mazda met Aša en Vohumanô bestaat, om hen te kunnen naderen en te bezingen. En niet alleen de wijze, de land-

vangen met het refrein: „U denk ik als den weldadigen, Mazda Ahura!” nadat de 4^e hem ‚den machtige en weldadige’ genoemd had. Ook het eerste lied der Gātha Speñtamainyūš Ys. 47, die daarnaar den naam heeft, is bijzonder aan den weldadigen geest gewijd, welke daar echter ofschoon niet gescheiden, toch onderscheiden wordt van Mazda. Volgens Geldner zou Mazda ook ‚wereld- of levensgeneesheer’ heeten. Zoo vertaalt hij het meermalen voorkomende *ahumbiṣ*, wat de meesten opvatten als dat. plur. van *ahu*, ‚wereld of leven’. Westergaard en Roth verbeteren in *ahūbiṣ*.

¹⁾ Ys. 43, 6; 45, 4;—31, 13 a en c. Indien reg. b. werkelijk be-
duidde: „als men tot reiniging van een kleine zonde de grootste begaat,”
dan zou dat zeer opmerkelijk zijn, maar er staat letterlijk: „als men
van een kleine berisping voortgaat tot de grootste boetedoening (reini-
ging),” dus: van kwaad tot erger verval.

²⁾ Ys. 29, 4. vgl. str. 10: *paourvīm vaēdīm*, ‚den eersten kenner’.

³⁾ Zoo begint iedere strofe van het openbaringslied Yasna 44, en
ook elders herhaalt zich dit; zie 31, 14—21.

bouwer zelf richt zijn vragen tot hem, „die gerechtig regeerend aan de schepselen de ordeningen des rechts”, de zedelijke wereldorde, „voorschrijft” ¹⁾).

Soms wordt Mazda Ahura als een meervoud toegesproken: gijlieden Mazda! of: gijlieden Mazda Ahura ²⁾ en een paar maal is er sprake van de Mazdas Ahuras. De onlangs voorgestelde vertaling: „Mazda en de goden” moge tegen de spraakkunst niet strijden, zij strijdt wel met de beteekenis van *ahura* en met den geest der zarathustrische leer. Deze kent eigenlijk geen goden. In de opschriften der perzische koningen worden naast Auramazda de plaatselijke goden genoemd, waaraan de bevolking en 't koningshuis gehecht waren; door de strenge mazdayasners schijnt dit niet zonder ergernis aangezien en door de geestelijke gezaghebbers slechts oogluikend toegestaan te zijn. De priesters en theologen wilden wel van *yaxatas*, „vereerde en vereerenswaardige wezens”, van eigenlijke goden wilden zij niet weten. Die waren afgoden, *daēvas*. Ik meen dus dat wij hier veeleer een collectief hebben, zooals Elohim, Yazdân en dergelijke godsnamen. In Mazda zijn alle ahuras, een geheele klasse van goden uit den oost-arischen, misschien nog wel uit vroegeren tijd samengevat, in hem is al wat goddelijk is vereenigd. Vandaar waarschijnlijk het meervoud, dat slechts in één gâtha voorkomt en blijkbaar niet algemeen ingang vond ³⁾.

¹⁾ Yasna 28, 11; 30, 11; 31, 3. 17; 34, 6;—51, 5.

²⁾ Ys. 29, 1; 28, 2. vgl. ook 30, 4 en 9.

³⁾ Al de vier plaatsen zijn uit vier liederen van de Gâtha ahunavaiti. Een samenvatting van Mazda met de andere ameša-speñtas kan het niet zijn, want op al de aangehaalde plaatsen worden een of meer hunner nog afzonderlijk genoemd: zoo Ys. 28, 2 *vâo maxdâ ahurâ* en dan onmiddellijk daarop in de volgende strofe de vijf voornaamste hemelingen, waaronder Mazda zelf. In de andere drie plaatsen volgen er in dezelfde strofe eenige op *maxdâoseâ ahurâorhō*. Plaatsen waarin het meervoud op meer dan een kan slaan, zooals 28, 9, heb ik niet meegerekend.

Dit godsbegrip der oude zarathustrische profeten, hoe zuiver en in menig opzicht verheven ook, is toch in zoo hooge oudheid noch ondenkbaar, noch eenig. Vergelijken wij hetgeen hier van Mazda Ahura, met hetgeen in den Veda van Varuṇa, den asura bij uitnemendheid, gezegd wordt, dan is de overeenkomst treffend en het verschil niet groot. Het voornaamste onderscheid ligt daarin, dat Varuṇa de hoogste god is eener nog sterk polytheïstische religie, de hoofdfiguur eener rijke mythologie, de Mazda Ahura der Zarathustriërs daarentegen, zoo al in den striktsten zin niet een eenig god, toch onder alle hemelsche wezens de eenige die waarlijk god kan heeten en verre boven zijn trawanten en dienaren verheven is. Varuṇa heeft nog mededingers in den cultus, Mazda Ahura eigenlijk niet, al worden nevens hem anderen aangeropen; geen Indra betwist hem den voorrang bij zijn eigen gemeente. Van zijn lichaam, van zijn hand, mond, tong en oogen wordt anthropomorfisch gesproken, trouwens niet anders dan zelfs de mozaïsche profeten en dichters van Jahve doen, en als Aša, Aramaiti en Vohumanō, vooral Atar, het vuur, zijn zonen en dochter heeten, dan houde men in het oog dat het eerste drietal eigenlijk uit gepersonifiëerde abstracties bestaat en het vuur eigenlijk een geest is, zoodat dit meer symboliek dan mythe is en stellig niet uitgaat boven hetgeen Spreuken 8 van de Wijsheid en Job 1 van de Zonen Gods gezegd wordt. Maar ook bij Varuṇa is niet veel mythisch overgebleven, en hij is een nauwelijks minder ethische godsvoorstelling dan Mazda Ahura, alwetend en alziend als deze, streng bestraffend en een geducht handhaver van waarheid en recht. Die het godsbegrip in Varuṇa verpersoonlijkt kenden behoefden de lijn slechts een weinig door te trekken, om tot de conceptie van Mazda Ahura te komen. Het is waar, dat dit in Irân al spoedig eenigszins anders zal worden, zoodra het geloof, in ruimer kring verbreid, veel verloren zal hebben van die zuiverheid en verhevenheid, die de dichters der oudste liederen nog

handhaven. Maar de groote God, de eenig eigenlijke God zal hij altijd blijven.

7. MAZDA'S TRAWANTEN.

Naast Mazda staan in de Gâthas eenige andere hemelsche wezens, die met hem samenwerken. Het is voornamelijk een zestal, nauw met hem verbonden en later met hem als de zeven Ameša-speñtas aan het hoofd der goddelijke wereld geplaatst. In de Gâthas komt die naam niet voor, wel reeds in andere gâthische geschriften. Het vermoeden is uitgesproken dat zij in den oudsten tijd de Ahuras heetten, maar bewezen is dat niet. Een andere vraag is, of zij voor de gâthadichters reeds een zevental uitmaakten. Men houdt dit staande met het oog op de zeven âdityas der Indiërs en meent dat de vereering van zeven hoogste wezens die men bij de twee verwante volken, althans in later tijd, aantreft, het bestaan dezer leer in de periode van hun samenleven bewijst. Het zevental als heilig getal is zeker oud; wij hebben 't reeds erkend. Maar hadden de zarathustrische hervormers het reeds van den aanvang op hun hemelgeesten toegepast? Zelfs voor de âdityas is dit betwijfeld, en hun aantal staat dan ook geenszins vast. Ook voor de geesten die later meer bepaald de Ameša-speñtas genoemd worden moet ik het ten sterkste betwijfelen. Zelfs in het jongere Avesta worden er wel eens meer dan zeven opgeteld. Het is waar, een der dichters heeft eenmaal al degenen, die er later toe gerekend worden, doch met afzonderlijke vermelding van Speñtô mainyuš in eene strofe weten bijeen te brengen: „Door Speñtô mainyuš en Vahištem manô, door daden en woorden uit Aša gesproken geven Mazda-khšathra-ârmaiti-ahura mij Haurvât en Ameretât (heil en onsterfelijkheid) ¹⁾,” en er is geen twijfel aan of hij heeft dit zoo gewild. Maar vooreerst zijn het eigenlijk acht die hier genoemd worden, want Speñtô

¹⁾ Ys. 47. 1.

mainyuš wordt nog duidelijk van Mazda Ahura onderscheiden. Dan zijn er althans twee, heil en onsterfelijkheid, die hier niet als persoonlijke wezens, maar als goddelijke zegeningen voorkomen. Voorts wordt Mazda Ahura met Khšathra en Aramaiti tot een drieënheden verbonden. Eindelijk stond, zooals wij zien zullen, in de oudste prediking Ahura Mazda zoo hoog boven de anderen, dat de gedachte om hem, zij het ook als *primus inter pares*, toch als een gelijke naast hen te stellen, destijds nog niet opkomen kon. Daarom, al was het zevental reeds heilig bij de Oost-Ariërs, dat de Iraniërs het later op hun ameša-speñtas, de Indiërs op hun ādityas toepasten, bewijst niet dat er van beide klassen van hemelwezens aanvankelijk juist zeven waren. Géuš urva toch, Géuš tašan en Atar de vuurgod worden ook wel zoo genoemd, en in een jonger gāthisch geschrift zullen wij er nog twee geheel andere persoonsverbeeldingen toe gerekend vinden. Misschien is de straks aangehaalde strofe voor de zarthustrische theologen der na-gathische periode een aanleiding geweest om de daar genoemde zeven tot een bijzondere categorie te verheffen en zoo tevens een bewijsplaats geworden voor hun nieuwe leer. Zij toch telden daarin geen acht maar slechts zeven wezens, want voor hen was Speñtō mainyuš sinds lang met Mazda één.

Innigst vereenigd met Mazda Ahura zijn Vohu manō en Aša vahišta. Zij vervullen zonder twijfel de hoofdrol en heeten met hem te zamen de weldadigste en heilzaamste onder de helpers der menschen ¹⁾. Dan volgen Khšathra en Aramaiti. Meer op den achtergrond staan, althans veel minder komen als personen voor Haurvatât en Ameretât, en deze beide laatstgenoemden zeker niet meer dan Sraoša, die zelfs als evenknie van Khšathra en Vohu manō, gelijk van nog een andere vrouwelijke persoonsverbeelding, Aši, optreedt. Wij trachten eerst de beteekenis van elk in 't bijzonder, daarna

¹⁾ Ys. 28, 9.

eerst hun gemeenschappelijk karakter en hun verhouding tot Mazda vast te stellen.

Vohu manô beduidt letterlijk ‚de goede geest of gezindheid’. De dichters wisten dit en gebruiken het woord zoo weinig als vaststaanden eigennaam, dat zij den genius ook wel vahištem manô, „de beste gezindheid” noemen. Men zou hem de persoonsverbeelding der rechtzinnigheid kunnen noemen, indien dit woord thans niet gewoonlijk in den zin van rechtgeloovigheid, orthodoxie werd genomen, ofschoon het eigenlijk de ware, Gode welgevallige gemoedstoestand is. Inderdaad komt het het naast aan ’t geen wij onder den heiligen geest verstaan — *speñta mainyu* is iets anders, al wordt het meestal zoo opgevat. Daarom is er sprake van zijn orakels ¹⁾, zijn leer en zijn wijsheid. Met Aramaiti te zamen brengt hij de openbaring van Mazda aan Zarathuštra. Maar allermeeest wordt er gesproken van zijn daden, zijn werkzaamheid, waardoor de heerschappij van Mazda groeit, zoodat men zelfs zeggen kan, dat hij haar eigenlijk aan hem geeft ²⁾.

Als persoon kenmerkt hij zich vooral door de echte mannelijke deugd, de *virtus*, *hunaretât* ³⁾, en wordt hij de beschermer, de hemelsche vertegenwoordiger van alle wezens ⁴⁾, bijzonder van de menschen en van de gemeente der vromen op aarde, die zijn kenteekenen (*fradakhšta*) dragen ⁵⁾. Het zou mij niet verwonderen, als hij een door de bespiegeling omgewerkte Manu was, de stamvader van ’t menschelijk

¹⁾ Ys. 48, 9, vgl. 29, 6. *Vafuš* leid ik af van 1 *vap*, weven, wat ook voor ’t samenstellen van liederen gebezigd wordt, niet van 2 *vap*, werpen. Bartholomae ad 29, 6 verklaart het als *carmen*, ‚heilige spreuk’, ad 48, 9 als ‚t geen bestemd is.’

²⁾ Ys. 48, 11; 49, 5;—43, 7 vgg.—31, 10. 11; 43, 16; 45, 4 *vanhēuš verexyāntō manānhō*, van den zeer werkzamen Vohu manô; 48, 8--30, 8; 31, 6; 51, 21 het khšathrem door V. M. geschapen.

³⁾ Ys. 50, 8.

⁴⁾ *Gaētháo vîspáo* Ys. 34, 3.

⁵⁾ *Vanhēuš haoxāthwāt manānhō*, Ys. 45, 9.

geslacht bij de Oost-Ariërs, misschien wel bij de Oud-Ariërs, en die in de zarathustrische leer slechts flauwe sporen achterliet, een verpersoonlijkte religieus-ethische idee alzoo, geënt op den nationalen stamheros.

Aša heeft de zarathustrische godsdienst met den vedischen gemeen, want het is hetzelfde woord als het vedische *ṛta*, evenals dit afkomstig van het arische *arta*, en verschilt daarvan ook niet wezenlijk in beteekenis. Alleen hebben de Indiërs het niet evenals de Iraniërs gepersonifieerd. Het is dus een oud begrip, van oorsprong niet zarathustrisch, maar als zeer geschikt voor het stelsel daarin opgenomen. Of liever, het beheerschte blijkbaar den arischen godsdienst reeds zoo geheel, dat het in de daaruit voortgesproten godsdiensten, hoe verschillend overigens, een der voornaamste plaatsen bleef innemen. Omtrent de beteekenis kan geen twijfel bestaan, en toch is 't onmogelijk haar in een enkel woord weer te geven. Men heeft het door 'reinheid' uitgedrukt, anderen, in navolging van Plutarchus, door 'waarheid', geen van beide onjuist, maar in elk geval onvolledig, en althans aan 't laatste woord hechten wij een anderen zin. Het grondbegrip is: 'iets in elkander voegen' en zoo vaststellen of bevestigen. *Aša* (*ṛta*) is dus zoowel hetgeen voegzaam, gepast, behoorlijk, als hetgeen bepaald, verordend, wettig en gerechtig is. Bij Indiërs en Iraniërs beide werd dit in de eerste plaats op de offers en den eerdienst toegepast, zoodat men het veelal door 'vroom' kan overzetten. Maar het bepaalt zich daartoe geenszins; het omvat veeleer alles wat wij onder de goddelijke wereldorde, bijzonder de zedelijke verstaan en zoo ook alle plichten van den mensch in 't algemeen en bijzonder tegenover de hemelsche machten ¹⁾.

Aša, of gelijk hij volledig genoemd wordt Aša vahišta,

¹⁾ Wij zullen het substantief in den regel door gerechtigheid of orde, het adjectief door gerechtig of vroom, nu en dan waar de zin het vereischt ook anders vertalen, doch dan niet zonder het oorspronkelijke woord er bij te vermelden.

is dus als personificatie van 't geen plichtmatig en vroom is, de handhaver der goddelijke wet en de voorganger bij den eerdienst. Hem is de leiding der godsdienstige handelingen opgedragen en „hij schept de ordeningen (*māyāo*) van Vohu manō elken dag tot bevordering van een lang leven”, waarmee duidelijk op den dagelijkschen cultus gedoeld wordt. Als zoodanig heet hij zelfs ‚de belichaamde orde’ (*astvaŋ ašem*) ¹⁾. En als de zanger vraagt: „Dit vraag ik u, zeg mij het rechte, Ahura! Hoe zal ik aanbidden met uwer waardige aanbidding? Een vriend als gij, Mazda! moge dat aan een vriend als mij leeren!” dan laat hij aanstonds de bede volgen: „Vriendelijke hulp moge ons door Aša gegeven worden, wanneer hij tot ons komt met den goeden geest (Vohu manō) ²⁾. Geen wonder, dat hij, als vertegenwoordiger van den offerdienst, waaraan de Ariërs zulk een ontzettende macht en zoo rijken zegen toeschreven, de grootste vijand is der Drukhš die zijn stichtingen vernielt. Maar zij vermagen niet veel over hem. Zij wordt hem in handen gegeven en hij zal haar geheel verslaan voordat de vernieuwing der wereld komt ³⁾. Eindelijk staat hij als zoodanig in verband met Aramaiti, die zooals wij zien zullen hem aanvult, met Haurvatât en Ameretât, die zooals ook blijken zal door de twee voornaamste offergaven worden vertegenwoordigd, en vooral met het vuur, waarvan hij zelf later de genius wordt ⁴⁾.

Evenals het begrip Aša was ook de vuurdienst voor de zarathustrische hervormers een erfdeel uit een vroegere periode, dat zij niet mochten prijsgeven maar vromelijk be-

¹⁾ Ys. 33, 14; 43, 2. 16.

²⁾ Ys. 44, 16.

³⁾ Ys. 30, 8 Ahura heerscht over hen die aan Aša de Drukhš in handen geven. In 31, 1 vertaal ik *gaēthāo* niet, zooals Geldner, door ‚wezens’, maar door ‚stichtingen’, want wat met ‚wezens van Aša’ bedoeld kan zijn is mij duister. 48, 1 zegt, dat als Aša de Drukhš heeft verslagen de bestemde tijd zal komen.

⁴⁾ Ys. 44, 10; 31, 6 *māthrem yim haurvatatō ašahyā ameretātascā* 31, 3 en 49, 8 waar *urvāxišta* een der heilige vuren is.

hielden. Aan het vuur moet het offer der aanbidding gebracht worden. In Aša sterk en met de kracht van Vohu manō komt het tot den vrome. Het is zijn beschermer tegen den boozen blik van den wraakzuchtige, en behoort aan Mazda die daardoor en door zijn geest Aša onderhoudt ¹⁾. Is met den vuurdienst ook nog een oud ordalie of godsoordeel in de mazdayasnischen godsdienst behouden gebleven? Naar de overlevering zeker. Men verhaalt zelfs dat de beroemde Atarpat Mahrespand zich ten tijde van Šahpuhr II met glans aan de vuurproef onderwierp en daardoor het geloof rechtvaardigde. Men moest gesmolten lood op de borst leggen; schaadde dit niet, dan was de waarheid der leer en het recht van den godsgezant bewezen. Volgens verscheidene uitleggers wordt daarop in sommige plaatsen van de Gâthas gezinspeeld en zouden dus de eerste predikers der zarathustrische leer daardoor hun tegenstanders beschaamd hebben. Anderen meenen dat daar alleen van het laatste oordeel sprake is, wanneer alles door vuur gelouterd zal worden en de boozen hevige smarten zullen lijden, de vromen daarentegen slechts een aangename warmte ondervinden. Ik ben overtuigd dat dit leerstuk niet dan in kiem in de Gâthas te vinden is. Wanneer daar gesproken wordt van een eindbeslissing tusschen twee partijen of tusschen strijdende mededingers, dan heeft dit alleen betrekking op den strijd tusschen de Mazdayasnas en de Daêvayasnas. Later eerst werd daaruit het eschatologisch leerstuk afgeleid. Mogelijk dat men dien strijd soms door de vuurproef als ordalie heeft willen uitmaken, want zeker is het dat Mazda's heet of rood vuur, doch ook wel zijn geest vermeld wordt. Mogelijk ook, dat dit bij onze dichters slechts als beeldspraak is op te vatten, of althans aan een wedstrijd als tusschen Elia en de Baälsprofeten op den Karmel moet worden gedacht. In elk geval behoorde dit barbaarsch animistisch gebruik niet tot

¹⁾ Ys. 43, 9; 43, 4; 46, 7: *thvahrnâi âthrascâ manâhhascâ*.

de zarathustrische wet, maar was het niet meer dan een overleving (*survival*) die nog werd toegelaten ¹⁾).

Khšathra is zoowel de heerschappij van Mazda in 't afgetrokkene als zijn rijk, dat evenzeer in den hemel als op aarde behoort. Met levendige kleuren wordt het hemelsche geschilderd. Reeds vóór de schepping was het het eigendom van Mazda Ahura, Aša en Aramaiti, en het is onverderfelijk. Daar is eerbied voor het volmaakte, daar is vergeving van zonden, daar wonen de hoogste geesten. Het begeerlijk rijk, khšathrem vairim, wordt het dan ook genoemd, het voordeeligst lot, het beste deel. Eens hoopt de vrome, wiens wensch er zich naar uitstrekt, tot loon voor de aanbidding die hij aan de godheid gewijd heeft en tot zijn eeuwig heil er deel aan te hebben ²⁾). Maar het komt reeds op aarde als het rijk van den goeden geest, vanwaar zijn zegeningen uitgaan, waarin Aša met Aramaiti, eerdienst met werkzaam leven bloeit, waarin Mazda genadig het ware leven bevordert. Heet het dat Mazda Aša uit zichzelf of door zichzelf, maar Khšathra door Vohu manō geschapen heeft, dan hebben wij daarbij aan het hemelsch rijk op aarde te denken dat een

¹⁾ Volgens Geldner, *Bezzzenbergers Beiträge* XIV, 15 ff. en op zijn voetspoor A. V. Williams Jackson in *A hymn of Zoroaster* (Yasna 31) op strofe 3 zou er in de plaatsen die hierop betrekking hebben in 't geheel geen sprake van een godsoordeel of een beslissing zijn. Als er Ys. 31, 19 (vgl. 3); 47, 6 en 51, 9 sprake is van *rānas* 't zij in het dualis, 't zij in 't meervoud, dan beduidt dit volgens hen niet de twee partijen of de wederzijdsche tegenstanders, maar de twee helpers van Mazda; nu eens 'de geest en het vuur', dan 'het vuur en het lood', dan, later althans Mithra en Rašnu. Ik kan mij met deze verklaring niet vereenigen. Ook Kern, volgens zijn vriendelijke mededeeling, is van oordeel dat *rāna* geen andere beteekenis heeft dan de bovengenoemde. Aan Aša wil hij hier den engeren zin, zoo niet van godsgericht, dan van 'eed' geven, wat de beteekenis van 't woord in 't Ossetisch, Armenisch en Slavisch is.

²⁾ Ys. 51, 12 en 4 *bāgem aibibairiřtem*. Zie verder 28, 3. In 51, 1 volgt een gelofte om de zegeningen, waarmee Aša de welonderwezenen tegemoet treedt, te allen tijde door zijn daden te zullen verwezenlijken.

schepping is van den goeden geest ¹⁾). Hoever zijn wij hier nog van de latere leer, die Khšathra vairya tot den genius der metalen, een god van den rijkdom maakt?

Aramati, zooals zij bij de gâthadichters nog heette, later in ârmaiti verbasterd, is een oude oost-arische godin, die in het zarathustrische stelsel van den aanvang af werd opgenomen, en ook in den Veda een paar malen genoemd wordt. Zij neemt hier bij lange niet de voorname plaats in, die aan het *rta* wordt toegekend, in 't Avesta daarentegen speelt zij een hoofdrol en wordt zij nauwelijks minder vereerd, dan Aša, met wien zij dikwijls verbonden wordt. Plutarchus noemt haar: schepper der wijsheid en ook naar de traditie is zij dat en beschermgeest of godheid der aarde tevens. Hoe vreemd de samenvoeging dezer twee beteekenissen schijne zij is toch zeer oud en komt evenzeer bij de Indiërs als bij de Iraniërs voor ²⁾). Ook is zij geenszins onverklaarbaar en met de beteekenis van den naam niet in strijd. *Aramati* beduidt de richtig zorgende, de goede aardmoeder

¹⁾ Ys. 51, 21 vat ik *daēnā* in den zin: *daēnā ašem speñwat vohū khšathrem mananhā maxdāo dadāt* niet op als: 'door het geloof' wat ook mogelijk is, maar als 'door, of uit zichzelf'. Zie overigens voor Khšathra Ys. 30, 8; 33, 13, 14; 34, 3. (alle wezens, of misschien beter: alle landstreken die onderhouden worden door den goeden geest, behoorren er toe) 10. 11. 14.

²⁾ Aan het *δημιουργὸς σοφίας* van Plutarchus beantwoordt de vertaling *sampūrṇamanasa* van Neriosengh. Deze verklaart haar echter ook door *prthivīpati*, 'heer der aarde'. Zooals Spiegel, *Iranische Alterthumskunde* II, 28 herinnert, verklaart Sayana op RV. VII, 36, 8 en 42, 3 haar door *bhūmih*, 'de aarde'. Deze verklaring wordt gewoonlijk als onjuist aangemerkt. Zij is echter te verkiezen boven de vertaling van Grassmann: 'die Andachtsgöttin', en boven de verklaring van Bergaigne die haar tot een personificatie van het gebed wil maken, *Religion Vedique*, I, 320 suiv. en III, 243, waarin slechts een betrekkelijke waarheid ligt. Ook de Rgveda, V, 43, 6 brengt haar met het *rta* in verband: *māhīm aramātim gnām devīm—rtajñām*. RV. VII, 36, 8 wordt zij aangeroepen te zamen met Pūšan, den god der landbouwers, Bhaga, den geluksgod en Puramdhi, de geefster van overvloed, wat voor een weldadige, zorgende aardgodin volkomen past.

die bedenkt wat voor haar kinderen heilzaam is, en die daarom steeds *speñta*, de weldadige heet. Hoe de hervormers deze arische godin in hun stelsel konden opnemen, terwijl zij alle andere volksgoden de deur wezen, is duidelijk, als men bedenkt dat de bevordering van den landbouw bij hen met de zuivering van den godsdienst gepaard ging en zulk een belangrijk deel van hun hervormingswerk uitmaakte. Als beschermster van den landbouw wordt zij dan ook werkelijk voorgesteld. Dochter van Mazda Ahura, die aan Géuš tašan behoorde, met hem in zijn hemelsche gemeenschap leefde ¹⁾, liet de godheid haar de keus tot wien op aarde zij hare bescherming wilde uitstrekken, tot wien zich wenden, den landbouwer of den niet-landbouwende. Zij koos toen voor zich den ijverigen landman, den vromen heer, die den goeden geest bevordert, en zoo moeten ook haar volgers, wanneer de leugenen de waarheidspredikers, de wijzen en de onwijzen hun stem verheffen, steeds onderzoeken aan welke zijde de leugen is ²⁾. Haar werken, zoo heet het elders ³⁾, worden met de handen verricht, in tegenstelling met de uitspraken van Vohu manô, die met mond en tong geuit worden. Met haar komt de ware heerschappij, die een goede woning verzekert, den landbouw doet beoefenen en daardoor de bloeddorstige

¹⁾ Hieruit verklaart zich, hoe Ârmaiti, in de Gâthas de dochter van Ahura Mazda, later zijn gade kon worden, waaruit de pârzische theologen een bewijs putten voor de heiligheid van het huwelijk met de naaste verwanten. Ahura Mazda had zelf het voorbeeld gegeven. Inderdaad komt de verwarring daaruit voort, dat Géuš tašan, oorspronkelijk een hem ondergeschikte demiurg, later met hem saamgesmolten werd.

²⁾ Yasna 31, 9. 10. 12. In str. 10 kan *fravareta vâstrîm ahvyâi fšuyantem* beduiden: „zij koos voor zich den ijverigen landman”, of ook: „zij koos den landman die haar verzorgt (de aarde bebouwt)”. Leest men in str. 12 met Geldner, naar de beste HSS. *ânuš-hakhs ârmaitiš*, dan zou hier de eenige plaats in de Gâthas zijn, waar het woord in 't meervoud voorkomt, wat echter ook in den Yasna haptanhâiti geschiedt. De meeste HSS. hebben het enkelvoud *ârmaitiš*.

³⁾ Ys. 47, 2.

vijanden verlamt ¹⁾). Door wijsheid, woorden en daden wordt men een weldadig man van Aramaiti ²⁾). En eindelijk verklaart zich ook uit deze beteekenis van de oude godin, waarom zij steeds met Aša vereenigd wordt, met wien zij te zamen wast, wiens schepping en zetel zij heet, en hoe er ook gesproken kan worden van haar eigen aša, dat men goed kennen moet om in Mazda's rijk te kunnen ingaan ³⁾). Aša is de samenvatting van alle godsdienstige en zedelijke plichten, zooals de zarathustrische leer die voorschrijft; waar die betracht worden bloeit het gezeten leven, de welbebouwde aarde is de schepping en de zetel van dezen godsdienst, en het land bebouwen is een godsdienstplicht. Het oude, mythische karakter der godin komt dus in de zarathustrische Aramaiti nog zeer duidelijk uit. Maar zij had van ouds nog een andere zijde, waardoor zij een tegenhanger van Aša wordt. Aramaiti kan ook beduiden 'het rechte gebed, de rechte vrome gedachte', waardoor zij een genius der vroomheid worden zou. Haar eenige beteekenis is dit niet, zooals men gewoonlijk aanneemt, maar er zijn toch enkele plaatsen waar zij aldus schijnt opgevat te zijn. Als er van haar offeranden gesproken wordt, waarmee men Mazda verheerlijkt, of van haar gebeden en zegeningen ⁴⁾, dan past deze zin het best. Doch het zijn ook maar enkele plaatsen. Want waar het heet dat zij de ordeningen van Mazda's onbedrieglijke wijsheid onderwijst, of met Vohu manô aan Zarathuštra de openbaring van Mazda brengt ⁴⁾, dan kan dit haar ook als

¹⁾ Ys. 48, 11.

²⁾ Ys. 51, 21 *ârmatôiš nâ spentô*.

³⁾ Men zie Ys. 33, 12; 34, 10 (*dāmîm—hithām ašahyâ*). 11; 43, 1. 10; 44, 6. 10; 49, 5; 51, 20.

⁴⁾ Ys. 45, 10; 49, 10. *nemas* in de laatst aangehaalde plaats kan echter ook wel beteekenen 'wat men door zijn gebeden verwerft.' Darmesteter vertaalt hier dan ook *les charités*. 'Wat *ârmatôiš hudânnavarešvâ*, een ideaal dat Ys. 53, 3 aan Zarathuštra's dochter Pourucištâ wordt voorgehouden, beteekent, zou ik niet durven zeggen.

de beschermster van den landbouw en 't gezeten leven zijn opgedragen.

Onafscheidelijk verbonden zijn Haurvatât en Ameretât, het volkomen welzijn of heil en de onsterfelijkheid; twee begrippen die Veda en Avesta gemeen hebben ¹⁾, maar die alleen in 't Avesta tot geniën gemaakt en tot een tweeëenheid geworden zijn. Het heeft den schijn, alsof die persoonsverbeelding in de Gâthas nog in haar beginselen was. Althans spelen zij een ondergeschikte rol en treden zij zelden zelfstandig op. Meermalen zelfs komen de woorden voor in hun gewone beteekenis, zonder eenige personificatie. Zoo heeten zij zelfs de spijs van Mazda, die hij in zijn rijk, waarmee hier het hemelsche bedoeld wordt, ook aan de vromen schenkt, nadat hij hun hier op aarde kracht en duurzaamheid heeft gegeven. Kracht en duurzaamheid zijn de aardse zegeningen die aan de hemelsche *haurvatât* en *ameretât* beantwoorden ²⁾. Als persoonlijke geesten behooren deze beide, althans in dit tijdperk, bij den eerdienst. Hun *mâthra* is met dat van Aša vereenigd, zij beloven aan den priesterzanger zijn loon, namelijk paarden en een kameel, en zelfs is er naast de duurzaamheid die Ameretât geeft sprake van het *draona*, dat is de offerkoek, van Haurvatât ³⁾. Ameretât neemt hier geheel de plaats van den Haoma in, zoodat men vermoeden zou, dat hij in den gâthischen eerdienst de onsterfelijkheidsdrank zal geweest zijn ⁴⁾.

Ook Sraoša, een woord meermalen in de gewone beteekenis

¹⁾ De begrippen, niet in elk opzicht de woorden. Vedisch *sarvatât*, dat wel in plaats van *sarvatâta* voorkomt, beantwoordt geheel aan *haurvatât*. Voor *ameretât* (*amrtât*) heeft de Veda *amrtatva*.

²⁾ Ys. 34, 11; 44, 17; 45, 10.

³⁾ Ys. 31, 6; 44, 18; 33, 8. *Draonô* hier te vertalen door 'lof', zooals wel geschiedt, is door niets gerechtvaardigd. 't Is de offerkoek.

⁴⁾ Wanneer men bedenkt, dat Ameretât in de latere leer over de planten en de met haar onafscheidelijk verbonden Haurvatât over de wateren gesteld wordt, dan krijgt dit vermoeden grooter waarschijnlijkheid, want ook Haoma staat aan 't hoofd der planten.

van gehoorzaamheid gebezigd, bekleedt als genius slechts een zeer bescheiden plaats in de Gâthas. Hij is een middelaar tusschen hemel en aarde, wordt door Mazda met Vohu manô tot zijn gunstelingen gezonden, deelt samen met de rijk-zegenende Aši weldaden uit, leidt de vromen naar het eeuwige rijk van den goeden geest, op de paden die van de gerechtigheid uitloopen op de plaats waar Mazda Ahura troont, en heet zelf de weg tot de godheid ¹⁾). Als duidelijk bepaalde hemelsche gestalte schijnt hij nog in zijn wording, als vertegenwoordiger der goddelijke openbaring zou hij eerst in een latere periode een groote beteekenis erlangen.

De arische god Aryaman, in den Veda de medgezel van Varuna en Mitra, bleef ook bij de oude Zarathustriërs in eere. Althans kennen zij een genius waarin hij schuilt, Airyēma išyô, den gewenschten vriend. In een der oudste gebeden, naar hem genoemd, wordt de wensch uitgesproken, dat hij de mannen en vrouwen van Zarathuštra, Vohu manô, 'tgeen hier duidelijk de gemeente aanduidt, door zijn tegenwoordigheid kome verheugen, waaraan zich die andere paart, dat aan ieder die het begeerlijke loon verdient de zegen der gerechtigheid worde geschonken, dien Mazda in overvloed verleent ²⁾).

Deze zijn de hooger wezens waarvan blijkt dat zij in de oudste zarathustrische leer erkend en door de eerste gemeente vereerd werden. Deels goden van een vroeger tijdvak, doch dan belangrijk gewijzigd en met de beginselen der nieuwe leer in overeenstemming gebracht, zijn zij toch, met uitzondering van Mazda Ahura alleen, geen eigenlijke goden meer.

¹⁾ Yasna 44, 16; 43, 12; 45, 10; 28, 5. Dat hem ook de leiding der goede woorden wordt toegeschreven, past bij het begrip dat hij belichaamt volkomen. Khšathra is hem daarbij toegevoegd, waarschijnlijk omdat het Rijk van Mazda door de prediking verbreid wordt.

²⁾ Het gebed behoorde misschien oorspronkelijk bij de vijfde Gâtha, de Vahištôišti, waarachter het staat. *Daëna*, regel c., vat ik met Geldner op als 'persoonlijkheid', niet als 'gelooft'.

De meesten zijn persoonsverbeeldingen meer nog dan personen, inderdaad niets anders dan in den vorm van hemelwezens optredende begrippen, van wier zin men zich nog volkomen bewust was. Nu en dan zijn zij eigenlijk slechts openbaringen van het wezen der hooge godheid zelve, werkingen van haar geest.

Soms wordt een tweetal hunner, in den regel de twee voornaamste Vohu manô en Aša, met Mazda tot een haast onafscheidelijke drieëenheid verbonden. Aša is met hem volkomen eenswillend ¹⁾. Later zal dit van alle zeven Ameša speñtas gezegd worden. Dat men nu reeds dit zevental kende als nauwer verbonden en tot hooger rang verheven dan de andere yazatas, kan niet bewezen worden. Integendeel, Sraoša, Géuš tašan, Airyaman, vooral de eerstgenoemde worden niet minder geteld dan bijvoorbeeld Haurvatât en Ameretât. En, hoe vijandig de nieuwe prediking zich ook tegen den daëvadienst overstelde, dat zij wortelde in het oude geloof en daarvan een hervorming was, blijkt uit de overeenkomst van Mazda Ahura met Varuṇa, uit het behoud met eigenaardige wijzigingen van oude godheden als Aramati en Aryaman en oude heerschende begrippen als aša en ameretât, en uit een en ander dat nog ter sprake moet komen.

Een der voornaamste trekken dezer hervorming is de neiging tot monotheïsme die zich daarin openbaart. Een voor naam punt, waarop tot heden weinig gelet werd, is dit, dat ook de hoogste der hemelgeesten geenszins met Mazda gelijk staan. Hij alleen is eigenlijk God, van wiens geschapen- of geboren-zijn nergens sprake is dan in een eeuwen jongere, kettersche leer. De andere zijn alle geschapen of geboren, scheppingen of kinderen van Mazda ²⁾, en daarom

¹⁾ Yasna 29, 7.

²⁾ Voor Vohu mano zie Ys. 31, 8; 44, 4; 45, 4. Op deze laatste plaats is hij de broeder van Aramati. Voor Aša: Ys. 31, 8; 47, 2; 44, 3. Voor Khšathra Ys. 51, 26. Voor Aramati Ys. 45, 4 vgl. 34, 9. Haurvatât en Ameretât, Mazda's spijze in den hemel, staan eigenlijk nog lager.

niet alleen in rang maar in wezen van hem verschillend. Feitelijk en praktisch was het zarathustrisch godsdienststelsel in den oudsten vorm dien wij daarvan kennen, monotheïstisch.

8. HET DUALISME.

Ieder weet, dat een scherp geteekend, streng volgehouden, tot in bijzonderheden uitgewerkt Dualisme een hoofkenmerk van het Pârsisme is. Reeds in den oudsten zarathustrischen godsdienst dien wij kennen toont zich dit karakter. Maar het was in die vroegste periode nog bij lange niet zoo tot in kleinigheden toegepast, noch zoo eenzijdig ontwikkeld als in later eeuwen. Er is tusschen het dualisme der Gâthas en dat van het jonger Avesta zelfs in de hoofdzaak nog een groot verschil, ofschoon het eerste al de kiemen bevat van 'tgeen in het laatste tot vollen wasdom zou komen.

Terecht is opgemerkt, dat het dualisme der Zarathustriërs geen nieuw dogme is, geen vrucht van schoolsche bespiegeling alleen, maar dat het voortbouwt op een beschouwing die alle arische volken met elkander gemeen hebben. Ook hier sluit dus de mazdayasnische leer zich aan bij het historisch gegevene. Alle arische godsdiensten zijn dualistisch van aard. De strijd tusschen licht en duisternis, leven en dood, goed en kwaad is het hoofdonderwerp van aller mythologie of godsdienstleer en de drie tegenstellingen worden daarbij nooit streng van elkander onderscheiden, maar vloeien ongemerkt ineen. Wel is de avestische leer daaruit niet vanzelf, door geleidelijke ontwikkeling voortgekomen ¹⁾, maar zij heeft er toch een deel harer stof aan ontleend. De zarathustrische hervormers hebben dien overgeleverden

¹⁾ Dit is de hoofdstelling van Darmesteter's *Ormazd et Ahriman*, die veel waarheid bevat, maar in haar eenzijdigheid door den schrijver zelve sinds lang was opgegeven.

vorm behouden, doch alleen om er hun eigene ethisch-religieuze en sociale leeringen in te kleeden.

Twee geesten (*mainyu*), zoo luidt de leer der Gâthas, bestonden van den aanvang, het goede (*vahyô*, eigenlijk: 'het betere') en het slechte (*akem*) in denken, spreken en handelen, persoonlijk voorgesteld. Zij heeten ook de wel-doende of heilzame, *speñta*, en de boosaardige of aangrijpende, *añgra* of *anra*. Zij treden in overleg met elkander en komen overeen, elk naar zijn welbehagen te scheppen, de een het leven, de ander het niet-leven. Daarna zou het slechtste bestaan (*arihu*) voor de boozen, de leugenaars, de beste geest voor den gerechte, den vrome zijn. Een der beide geesten, de leugengeest verkiest nu het kwade te doen, de weldadigste geest „die zich met den sterken hemel kleedt”, kiest het goede te scheppen, en aan de zijde van den laatste scharen zich allen, die wenschen door hun openlijk volbrachte daden Ahura Mazda te behagen. Sinds dien tijd is de scheiding tusschen de twee geesten volkomen, en de weldadige verzekert zijn mededinger, dat hun gezindheden, leeringen, verstanden, gevoelens, woorden of daden, personen of zielen niet meer kunnen samengaan ¹⁾.

In deze half-mythische, half-dogmatische voorstelling trachtten de oudste predikers van de zarathustrische leer een verklaring van den oorsprong des kwaads te geven, De latere leer luidde gansch anders. Zij stelde tegenover Ahura Mazda, als gelijken wederpartijder, zij het dan ook een minder machtigen, Anrô mainyuš, en bracht tot het gebied van dezen laatste niet slechts alle zedelijk, maar ook alle natuurlijk kwaad, duisternis, slaap en wat al meer. Van

¹⁾ Yasna 30, 3—5; 45, 2. *Varanâ*, hier door 'gevoelens' vertaald, is eigenlijk 'keuzen'; *daêndao* kan niet 'geloof' of 'leer' zijn, zooals gewoonlijk vertaald wordt, maar is synoniem van *urvanô*, en moet dus als 'persoon', de 'zelfheid' worden opgevat. Men lette op de voorafgaande paren: gezindheden en leeringen, verstanden en keuzen, woorden en daden.

zulk een voorstelling hebben wij hier althans niet meer dan de eerste beginselen. Voor de gâthadichters is dezelfde hemelsche kunstenaar nog de schepper van licht en duisternis, van slaap en waakzaamheid, van morgen, middag en nacht ¹⁾. De naam *Añgrô-* of *Anrô-mainyuš* wordt wel reeds een enkele maal aan den leugengeest gegeven, maar het is volstrekt nog geen vaste benaming, allermint een eigennaam geworden; hij heet ook anders. *Aēšma* is in de *Gâthas* de meest gebruikelijke naam voor den voornaamsten boozen geest, naast wien *Rema* of *Râma* voorkomt ²⁾, geen van beide echter met *Anrô-mainyuš* vereenzelvigd. Ook *Speñtô-mainyuš* is nog niet geheel met *Mazda Ahura* samengesmolten. Al wordt hij nu en dan met dezen titel aangesproken, meermalen wordt hij duidelijk van hem onderscheiden, evenals de hemelgeesten *Vohumanô*, *Aša* en de anderen. Er is zelfs sprake van ‚*Mazda's* weldadigen geest’, zijn eigendom dus, doch niet met hem eenzelvig ³⁾. De twee geesten staan dus eigenlijk nog onder *Mazda* en deze neemt hier nog eenigermate de plaats in, die later boven hem en *Ahriman* door de *Zendiks* aan *Zrvan akaranam*, den tijd zonder aanvang, den eindeloozen tijd zou worden toegewezen. Zijn samensmelting met den goeden der twee oorspronkelijke geesten lag echter voor de hand en was reeds in haar begin. En die beide geesten zelve behooren nog meer tot het gebied der religieus-wijsgeerige bespiegeling dan tot dat der praktische godsdienstleer.

In de praktijk nemen de oude arische booze of leugen-

¹⁾ Ys. 44, 5. Deze merkwaardige plaats wordt gewoonlijk over 't hoofd gezien.

²⁾ Yasna 30, 6; 44, 20; 48, 7; 49, 7. *Aēšma* schijnt eigenlijk ‚harts-tocht’ te beduiden, bijzonder ‚nijd of haat’. *Rema* of *râma* wordt gewoonlijk als ‚woestheid’ verklaard.

³⁾ Ys. 43, 6 *yahmî speñtâ thwâ mainyû urvaēsê jasô mazdâ*, „die met uw heiligen geest tot die voleinding komt, o *Mazda*!” Zoo ook 43, 4; 44, 2; 28, 1. Waarschijnlijk ook 29, 7 worden zij onderscheiden.

geesten, de drujaš ¹⁾ nog altijd den hoogsten rang in. „De Drukš' zonder meer is zelfs de aanduiding voor den boozen geest in 't algemeen ²⁾. Later zullen dezen dalen in rang en niet alleen onder Añrô-mainyuš, maar zelfs onder de daêvas gesteld worden. Toch waren deze daêvas, de „goden' van het oude geloof, die dat bij de Indiërs gebleven zijn, reeds in de gâthaperiode van den hemel naar de hel gedaald. Maar men weet nog zeer goed, dat zij niet oorspronkelijk tot de vijandige geesten behoorden. Een historische verklaring van dit feit kan men natuurlijk in onze liederen niet verwachten. Men kan slechts gissen, wat er de aanleiding toe was. De bekende theorie, dat een godsdienstige scheuring aan het eind van hetgeen wij de oost-arische periode noemen ten gevolge had, dat de eene helft der arische natie, aan haar devas trouw, zich van de andere scheidde en den Indus overtrok, de andere helft de gezuiverde Ahuravereering aannam en zich in Irân verbreidde en vestigde, waardoor dan ginds de *asuras*, hier de *devas* tot booze demonen werden, kan als zoodanig niet meer worden gehandhaafd ³⁾. De daêvas zijn zeker nog lang na de scheiding van de twee takken der Oost-Ariërs, nevens de ahuras in Irân als landsgoden vereerd, en eerst geruimen tijd daarna kan de zarathustrische hervorming hen van de plaats der eere hebben verstooten. De daêvadienaars door de heilsprofeten bestreden zijn geen Indiërs maar Iraniërs, geen vreemden maar landgenooten. Waarschijnlijk ijverden zij tegen de daêvas om twee redenen: vooreerst omdat hun

¹⁾ *Druj*, het indische *druh* wordt in den Rgveda nog in dezelfde beteekenis gebezigd. Het komt van *druj*, „liegen, bedriegen', waarvan ook ons „gedrocht', OHD. *gitroc*. Daarom heeten de boozen *dregvant*, „leugenaar'.

²⁾ Zie Ys. 30, 10; 44, 13; 51, 10.

³⁾ Wij hebben haar boven, blz. 73, reeds besproken en aangetoond dat zij wel eenige waarheid bevat, doch als zoodanig moet worden prijsgegeven.

vereering en mythologische voorstelling met de beginselen der nieuwe leer onvereinigbaar waren; ten andere omdat hun aanbidders zich niet geneigd toonden die nieuwe leer aan te nemen, tenzij dan dat zij aan hun godsdienstige overleveringen en gebruiken getrouw mochten blijven. Dit mocht hun niet worden toegestaan, en daarom verzetten de daëvadienaars zich tegen de hervorming, vervolgden haar predikers, bevochten haar aanhangers, en zoo werden de daëvas voor de zarathustrische geloovigen valsche goden en booze geesten. Dit is naar mijn inzien de eenig mogelijke historische verklaring. Het is met de daëvas in Irân ongeveer zoo gegaan als met de Ba'alim in Juda. Ook Ba'al was een eeretitel der godheid, vóór de profetische hervorming zeker ook aan Jahve toegekend; men weet hoe hij tot den naam der verfoeide afgoden geworden is.

Geven ons de oude teksten geen historische verklaring, mythische verklaringen hebben zij ons niet onthouden, en de historische ligt daar eenigszins in verborgen. De kortste en eenvoudigste dezer mythische verklaringen is: de daëvas, gesteld voor de keus tusschen de twee primitieve geesten, hebben zich vrijwillig voor den Boozen verklaard en zich met Aêšma verbonden ¹⁾. Verschillend, doch met de genoemde niet wezenlijk in strijd is deze: Met de geheele maagschap en hofhouding van Mazda Ahura, met al de hemelwezens komen ook de daëvas, die daar mee toe behooren, ter dagvaart om hun hulde te brengen en hun dienst als boden Gods aan te bieden. Maar Mazda heerschend door den goeden geest, Vohumanô, en vriend van de schoone gerechtigheid, Aša, kiest Aramaiti, de weldadige, goede: „Zij zij de onze!” De daëvas, kroost van Akômanô, den boozen zin of geest, evenals hun vereerders wijst hij af. Door de Drukhš en door hun eigen hoovaardij hebben zij zich laten

¹⁾ Ys. 30, 6. Hier staat dus duidelijk Aêšma nog als eerste der duivelen aan 't hoofd, niet Anrô-mainyuš.

bedriegen. Zoo hebben zij in de zeven deelen der wereld het ongeloof verbreid, dat wil zeggen, zijn zij oorzaak dat de prediking der ware leer niet wordt aangehoord, hebben zij de menschen afvallig gemaakt van het verstand van Mazda en Aša, hen bedrieglijk van 't ware leven en de onsterfelijkheid beroofd, en door hun slechte gezindheid (*akô manô*) en slechten geest (*akô mainyuš*) aan de leugenaars de heerschappij verzekerd ¹⁾). Een antwoord aan hen, die mochten meenen, dat de dienst der daêvas met dien van Mazda kan samengaan. Hun aanbidders kunnen geen goede heerschers zijn. Hun priesters geven de mythische koe, de aarde, aan Aêšma prijs ²⁾). Hun vereerders zijn khrafstramenschen. Daarom moeten de vromen met dezen geen gemeenschap hebben en de daêvas afzweren ³⁾). Ja, het is plicht hen met alle macht te bestrijden. Dat geschiedt het best door de mǎthras der mazdayasnische leer en door het onderwijs van Mazda. Wordt deze strijd slechts met allen nadruk gevoerd, dan is voor hen de overwinning niet weggelegd. De verderfengel Spayathra zal ten slotte de Drukhš verslaan en met haar gaan de daêvas te gronde ⁴⁾).

Het zarathuštische dualisme heeft dus zijn grond in het

¹⁾ Yasna 32, 1—5. Men vergeet bij de verklaring gewoonlijk, dat de *hvaêta*, verwantschap, *verexena*, de huishouding of de clienten, en *airyama*, de vrienden, die volgens str. 1 met de daêvas voor Mazda verschijnen, geen menschen maar hemelwezens zijn en dat het geheele tooneel in den hemel speelt. Dan eerst wordt het duidelijk. Er zijn hier en daar in de aangehaalde strofen nog onopgeloste moeilijkheden, maar de geheele zin staat vast.

²⁾ Ys. 44, 20. Zij heeten hier en ook elders *karapan* en *kava*, wat de traditie met 'dooven' en 'blinden' verklaart; misschien woordspelingen op de nog in den Veda gebruikelijke woorden *kārava*, zanger en *kavi*, 'vates'. Ook *usij* (ijveraar?) heeten zij, en deze naam wordt in den Veda aan de liederdichters gegeven. Str. c. is mij onverstaanbaar.

³⁾ Ys. 34, 5; 45, 11; 49, 4. De bevorderaars van Aêšma en Râma scheppen daêvas door hun leugenachtig geloof.

⁴⁾ Ys. 44, 13; 30, 10.

oude algemeen-arische dualisme. Het is daarvan de uitwerking. De hervormers konden hun godsbegrip en hun ethische denkbeelden het best verbinden met de voorstelling die men zich van oudsher van de ahuras maakte, een naam aan de hoogste en vooral aan de meer ethische der daêvas toegekend. Daardoor werd daêva, een naam vroeger even algemeen als ahura, meer en meer op de lager staande natuurgoden toegepast en kwam hij in minachting, en het was de strijd der nieuwe ethische leer tegen deze vertegenwoordigers van het oude geloof, die de tegenstelling zoo scherp maakte.

Een noodwendig gevolg van deze dualistische wereldbeschouwing is, dat ook het geloof in een hemel en een hel in de Gâthas zeer duidelijk uitkomt. De oude voorstelling van een doodenrijk, welks koning Yama is en waarheen al de zielen der afgestorvenen gaan, heeft in de sage van Yima nog wel een flauwen naklank, doch is inderdaad opgegeven voor die, welke aan Mazda Ahura en aan de Drukhš elk hun eigen gebied toekent, tevens de toekomstige verblijfplaatsen van de vromen en de ongeloovigen. Men verwarre haar niet met de leer der twee werelden, die dikwijls genoemd worden, de geestelijke of hemelsche en de lichamelijke of aardsche. Deze staan volstrekt niet als goed en boos tegenover elkander. Beide behooren aan Mazda, al oefent de Booze ook in de aardsche zijn macht uit ¹⁾). In den hemel, Garô demâna, de liederenwoning ²⁾), woont Mazda met zijn trawanten, en zij voeden zich daar met de spijs en drank der onsterfelijken, *haurvatât* en *ameretât*. Daar worden de gebeden der vromen gehoord en verhoord. Daar berust het

¹⁾ Zie vooral Ys. 43, 3 en 45, 10. De zegeningen van Mazda hier beneden zijn kracht en duurzaamheid, in den hemel heil en onsterfelijkheid.

²⁾ Het is mogelijk dat de naam vóór-zarathustrisch is en etymologisch iets anders beteekent, maar de Pârzen hechten er deze beteekenis aan. Vgl. echter Ys. 45, 8 „leggen wij onze liederen neer in Garô demâna.”

loon, dat Zarathuſtra van ouds aan de magavans beloofde en dat aller getrouwen deel wordt. Daarheen voert de brug *Cinvat*, 'de brug van 't verzamelen', zooals zij volgens de gewone verklaring heet ¹⁾, omdat allen, goeden en boozen daar samenkomen, ofschoon alleen de eersten daarover veilig den hemel bereiken, de laatsten, zoodra zij er zich op wagen, in den afgrond nederstorten. De dichters beschrijven hoe de ziel en persoonlijkheid, de zelfbewuste ziel van den booze daar aankomt en siddert en weent in 't vooruitzicht van het vreeselijk lot dat den leugendienaar wacht. De aanbidders van Mazda Ahura echter, die door gezindheid, woord en daad hem toebehooren, worden daarheen geleid, door hun profeten. Natuurlijk dat de ongeloovigen met de boozen gelijkstaan. Degenen die andere inzettingen volgden dan die van Mazda gaan naar de woning der Drukhs ²⁾, want zij zijn reeds hier zonen harer schepping. Daar wacht hun een eeuwige ellende (*sâdra*), daar woont men in de duisternis, daar is een eindeloos gejammer en daar komen de drujaſ den verdoemden met afgrijselijke spijsen te gemoet ³⁾. De beschrijving komt treffend overeen met die van de onderwereld, het land waarvan men niet terugkeert, *irſit lâ tarat*, bij de Babyloniërs. Het leerstuk van een loutering en redding van allen, ook der boozen, komt in de Gâthas niet voor.

Dat men zich dit loon, deze vergelding dacht als 't geen goeden en boozen wachtte onmiddellijk na den dood, blijkt uit al de aangehaalde plaatsen. Maar elders wordt er duidelijk gezinspeeld op de groote beslissing aan 't eind der wereld-

¹⁾ De oorspronkelijke beteekenis van 't woord is wel 'de schijnende', en de brug is aan den hemel te zoeken, hetzij in den regenboog, hetzij, en dit is waarschijnlijker, in den melkweg. De sterren staan met de zielen der afgestorvenen in verband.

²⁾ Den naam, dien de hel later draagt, treft men in de Gâthas niet aan. Daar is alleen sprake van de woning, *demâna*, of de schepping, *dâmi* der Drukhs. Vgl. Ys. 45, 7; 51, 15.

³⁾ Ys. 31, 20; 45, 7; 51, 13. Vgl. 49, 11; 51, 10.

geschiedenis, het laatste oordeel, nadat de goede geest volkomen overwinnaar en de macht der Drukhš door Aša geheel gebroken zal zijn. Al moet veel in de Gāthas wat de traditioneele verklaring op dit laatste oordeel toegepast verstaan worden van de beslissing tusschen geloof en ongeloof, tusschen ahura- en daëvadienst, de leer, dat bij de voleinding der wereld de rechtvaardige vergelding voor boozen en goeden zal worden vastgesteld, is aan deze oude oorkonden geenszins vreemd. Meer dan eens wordt op die ,voleinding der wereld' ¹⁾ gewezen, wanneer niet slechts voor den enkele maar voor allen het eeuwige leven aanvangen en ongestoord voortduren en Mazda's begeerlijke wereld deze gebrekkige vervangen zal. Een geweldige, algemeene vuurproef, het reeds gemelde ordalie in het groot, zal daaraan voorafgaan ²⁾. Dan is het hoogste goed voor degenen die Mazda naar wensch ver-eerden, het allerslechtste voor dien die hem niets gegeven heeft ³⁾. De priesters, die hier den offerkoek en den heiligen drank wijdden, zullen daar heeren zijn over *haurvatât* en *amaretât*, en hebben van zelf toegang door hun machtig mǎthra ⁴⁾. De daêvas en de menschen die hen dienen mogen deze beloften bedrieglijk achten, de zangers houden zich vast verzekerd, dat het komen zal op den door Mazda bepaalden tijd ⁵⁾.

9. DE PLICHTEN VAN DEN VROME.

Evenmin als een godsdienstleer kan een volledig stelsel van godsdienstige moraal uit de spaarzame overblijfselen

¹⁾ Ys. 51, 6: *apéma anhéuš urvaêšē*.

²⁾ Ys. 51, 9. *ranôibyâ* zijn hier de twee scharen, die ten oordeel komen; *khšnâtem* is de beslissing *aibî ahvahu*, in de beide werelden. *Dakhštem*, teeken, *Merkmal*, hier op 't roode vuur en 't gesmolten metaal toegepast, moet natuurlijk verstaan worden als 'proef', 'onderzoek'.

³⁾ Ys. 51, 6; vgl. 43, 5.

⁴⁾ Ys. 44, 17. ⁵⁾ Ys. 48, 1.

van de oudste liederen der Zarathustriërs worden afgeleid. Maar de hoofdgedachten die het zedelijk leven van den vromen mazdayasner bestierden en die in 't jonger Avesta meer zijn uitgewerkt, worden ook reeds in de Gâthas uitgesproken.

De allesbeheerschende gedachte is de bekende trias, deze namelijk, dat het niet genoeg is het goede te betrachten en het kwade te bestrijden door daden, men moet ook acht geven op woord en gezindheid. Dit wordt in de Gâthas nog op verschillende wijzen uitgedrukt. In plaats van 'gezindheid' komt 'wijsheid' voor, en zij wordt ook wel ontleed in 'wil, neiging en keus' of 'geloof' ¹⁾, maar wat later de staande formule zou worden: 'in denken (gezindheid), woorden en daden' wordt ook reeds gebruikt ²⁾. Daarbij werd dan het denken of de gezindheid aan de leiding van Mazda, den alwijze, werden de daden aan die van Aša, den genius van gerechtigheid, orde en eerdienst, de woorden aan die van Sraoša, den hemelschen hoorder en spreker, in verbond met Khšathra opgedragen.

Maar hoeveel waarde zij ook aan het woord hechten, de profeten leggen vooral grooten nadruk op de daden, omdat de gezindheid daaruit nog veel beter blijken zou, dan uit de woorden. Werkzaamheid staat bij de Zarathustriërs bovenaan. In eigen verdienste zoeke men zijn levensonderhoud; die niet ijverig de aarde bebouwt en door bevordering van 't gezeten leven het gebied van Mazda uitbreidt, is zijn waar vereerder niet ³⁾. De leer der heilprofeten rust in zekeren zin op wijsgeerigen grondslag, maar toch eischen zij

¹⁾ Ys. 48, 4 *ahyâ xaošēng uštiš varenēng*; 51, 21 *cisti* in plaats van *mananhâ*.

²⁾ Ys. 33, 14; 53, 2 *mananhâ ukhdhâiš šyaothanâišcâ*.

³⁾ Zie Ys. 31, 15; 51, 5. Hier is de landbouwer, (*vâstryô*) 'door daden rechtvaardig', en die een goed verstand heeft van de aanbidding (*hâs hukhratuš nemanhâ*), een soort van type van den vromé.

niet dat men den dagelijkschen arbeid zal prijsgeven voor de eenzaamheid en stille bespiegeling, noch dat men de wereld met haar genoegens en plichten zal verzaken. Alle ascetisme is aan den Mazdadienst vreemd. Bij een hervorming, die zoowel maatschappelijk als godsdienstig was, en die met de vroomheid de beoefening van den landbouw zoo innig verbond, liet zich dit trouwens niets anders verwachten.

Deze waardeering van ijverigen arbeid sloot echter mededooogen voor de armen niet uit. De kleine man, die vroom is wordt hooger geacht dan de rijke en aanzienlijke slechtaard, en tot de plichten van den vrome behoort niet alleen dat hij zich wijde aan Mazda en daêvas en khrafstra-menschen afzwere, maar hij moet in gerechtigheid en goeden zin ook „Mazda's armen" onderhouden ¹⁾. Ik kan het vermoeden niet weren dat met die armen van Mazda niet iets dergelijks bedoeld wordt als wat Lodewijk de Heilige *le menu peuple de nostre Seigneur* noemde, maar veeleer, althans in de voornaamste plaats de zangers, predikers en priesters zelven, die van de gaven der geloovigen, vooral van den koning en de aanzienlijken moesten leven.

Ware het lied dat over Pourucisti's huwelijk handelt niet zoo bedorven en daardoor moeilijk verstaanbaar, men zou met meer zekerheid kunnen zeggen, hoe de zarathustrische hervormers over het huwelijk dachten. Zooveel is zeker, dat het naar hun inzien door den godsdienst moest gewijd worden, dat de vrouw den man moest eeren als eene reine den reinen, de leeringen der profeten ter harte nemen en zoo het leven van Vohumanô' leeren kennen. „Hebt elkander in Aša, in gerechtigheid en vroomheid lief, dat zal uw huis gelukkig maken!" zoo luidt de vermaning tot de toekomstige echtgenooten ²⁾. De leer van de *hvaêtvadâta*, het hu-

¹⁾ Ys. 47, 4; 34, 5.

²⁾ Ys. 53, 3—5.

welijk onder naaste verwanten als het heiligste, zoekt men in de Gâthas vergeefs. De heiligen der oudheid, Zarathuštra, Frašaoštra, Dé Jâmâspa trouwen in andere familie dan de hunne. Het verwanten-huwelijk is noch zarathustrisch, noch arisch. Het moet een landsgebruik geweest zijn, later in den mazdayas-nischen godsdienst ingeslopen, of, zoo het dit niet was, een middel, uitgedacht om het bloed eener kleine arische minderheid of van eenige adellijke geslachten zuiver te houden.

Vijandsliefde en verdraagzaamheid behoorden niet tot de deugden door de predikers van Mazda's leer hun hoorders ingeprent. Integendeel, men deed de goede zaak nadeel wanneer men hen begunstigde of hielp. Die het best is voor den vrome (*ašâunê*), hij zij verwant, dienaar of vriend, en ijverig zorgt voor de aarde (*gavôî*, de koe), die behoort tot de landbouwers naar 't hart van Aša en Vohumanô. Maar het is plicht en Mazda welbehaaglijk door woord, geest en handen den boozen kwaad te doen. Tegenover hem geen zachtheid! Den leugendienaar, die huis en dorp, gewest en land aan ellende en dood overlevert, onderwijze men met het zwaard! Het verderf door wraakzuchtigen uitgedacht keere zich tegen hen, zoodat een ellendig leven hun deel moge worden! Kortom, de ware levenstaak van den vrome is den booze te verslaan. Doet hij het niet, toont hij zich welgezind voor den leugendienaar, zoo is hij zelf een leugendienaar. Gaat hij den booze niet te lijf, als hij er de macht toe heeft, zoo is hij zelf op den weg naar de woningen der Drukhš ¹⁾. Men kon in die dagen van hevige worsteling, toen elke verstandhouding met den vijand gelijk stond met verraad, nauwelijks een andere gedragslijn voorschrijven. De strijd dien de

¹⁾ Ys. 33, 2; 31, 18; 46, 8; 48, 2: In *anhéuš vanuhî âkeretiš* kan ik niet met de traditie 'de voleinding der wereld', maar alleen de voltooiing van het goede leven, de ware bestemming van den vrome zien; 46, 5 en 6 bepaalt dat een heerscher openlijk moet aanklagen iemand die hem ongehoorzaam, een aanzienlijke iemand die aan een gesloten verdrag ontrouw is.

hervormers te voeren hadden, de vervolging waaraan zij blootstonden verklaren althans hun onverdraagzaamheid. Ongelukkiglijk heeft de godsdienst dien zij stichtten er tot in later eeuwen den stempel van behouden.

Kan het ethisch karakter van de zarathustrische leer niet geloochend worden, dat die ethiek zich nog niet, althans nog niet geheel, boven het eudaemonisme verheven had, spreekt voor een godsdienst der oudheid van zelf. Gedurig worden de geboden aangedrongen door vermelding van het loon (*mīxhđem*), dat hier en namaals den getrouwe wacht, en meermalen wordt gedreigd met de vreeselijke straffen die de boosdoener in de woning der Drukhš zal ondergaan. Dat loon, een geliefkoosd onderwerp, bestaat in voorspoed en versterking hier op aarde, en, zooals reeds gezegd werd, in heil en onsterfelijkheid in den hemel. Zelfs is de vrome overtuigd, zoo hij zijn verplichtingen tegenover Mazda vervuld heeft, dat hij dit loon door zijn offers heeft verdiend ¹⁾. Dit hangt samen met de bijzondere wijze, waarop bij de Zarathustriërs het dualisme en de leer der vergelding uitgewerkt zijn, en is daarvan een noodwendig gevolg. En wordt die vergelding ook in den regel afhankelijk gemaakt van vroomheid en gerechtigheid, het heet ook wel, dat het hoogste goed is weggelegd voor degenen die de meeste offers brengen, het allerslechtste daarentegen het deel zal zijn van hen die niets aan Mazda — of zijn priesters? — geven ²⁾.

¹⁾ Ys. 34, 15; 50, 5; in 50, 8 is sprake van liederen gesproken om zegen te erlangen (*padāiš yā frasrūtē īxhayāo*); 51, 22 ontvangen zij die nog leven niet minder dan de heroën van den ouden tijd — bedoeld zijn de in de vorige strofen genoemde Zarathuštra, Vištāspa, Frašaoštra, Jāmāspa en Maidhyomāonha — de zaligheid (*vahištem*) voor de offers die zij brengen. Ys. 34, 1 is een moeilijke plaats, maar zooveel is duidelijk, dat het loon voor godsdienstige handelingen, woorden en aanbidding is onsterfelijkheid, gerechtigheid en de heerschappij des overvloeds, waarvan dan echter de eerstelingen aan Mazda behooren.

²⁾ Ys. 51, 6.

Maar reeds schemeren hier en daar hooger gedachten door. Heeten de vromen soms ¹⁾ alle eenswillenden, die Mazda met aanbidding vereeren om zijn welgevallen te erlangen, toch wordt er ook gesproken van eenstemmigheid van de ziel des weldadigen met Aša ²⁾, van een streven om door daden Mazda gelijk te worden en als het ware zijn belichaming op aarde te zijn. Die de zedewet heeft geschonden, de rechte leer waardoor de wereld gelukkig wordt gemaakt, het eerst door Mazda aan Zarathuštra en door Zarathuštra aan de menschen bekend gemaakt, voelt zich schuldig jegens Mazda en de ahuras en smeekt hem vergeving voor „elke daad welke ook” ³⁾. En wat in de jongere boeken zoozeer op den voorgrond gesteld wordt komt ook hier reeds uit: het leven van den echten mazdayasner is een leven in den dienst van Mazda, naar zijn eeuwige ordeningen, een strijden met Hem en als Hij tegen het rijk der duisternis en der leugen.

Bijzondere inlichting omtrent den eerdienst leveren de Gâthas natuurlijk niet. Zulke voorschriften behooren in een wetboek. Nu en dan slechts wordt de cultus aangeroerd. Uit dat weinige blijkt, dat hij in hoofdzaak niet verschilden van 'tgeen later in zwang bleef. Het „roode, heete vuur van Mazda” nam daarbij de voornaamste plaats in. De offeranden bestonden uit vleesch ⁴⁾, uit den offerkoek, die Haurvatât, en waarschijnlijk ook uit zekeren drank, die Ameretât symbolisch vertegenwoordigde, welke laatste mettertijd voor den Haoma plaats zou maken ⁵⁾. Daarbij werden mâtthras gesproken

¹⁾ Ys. 51, 20.

²⁾ Ys. 34, 2. De goede geest en de daden van den weldadigen mensch (*spentašvyâ neresš*) zijn scheppingen van Mazda.

³⁾ Ys. 31, 16 en 22.

⁴⁾ *Myaxda*, Ys. 34, 3. Of de paarden en de kameel in Ys. 44, 18 als gaven aan den zanger vermeld en dan aan Mazda gewijd, als werkelijke offeranden beschouwd mogen worden, is zeer de vraag.

⁵⁾ Ys. 33, 8 en 9. Over deze gissing werd reeds vroeger gesproken.

en offerzangen aangeheven. De priester daarmee belast was, zooals wij zagen de zaotar, de indische hotar, en misschien heette de hoogste priester reeds zarathuštra, zooals later ¹⁾. Mazda leert hem wat zijn welbehagen is omtrent lofzangen en eerdienst en in Aša leert hij Gods eigen paden kennen. Als een vriend zijnen vriend onderwijst Mazda hem, hoe hij hem vereeren moet met zijner waardige aanbidding. De ware zarathuštra geeft aan zijn god zichzelf, de ziel of levenskracht van zijn eigen lichaam, leeft met één woord geheel voor zijn dienst ²⁾. Van hen die Aša niet bedenken, die dus hun plicht jegens God en menschen niet betrachten, is Vohumanô, de goede gezindheid, de beschermer der vromen, verre. En verder dan hij zich verwijdert van de wilde boosdoeners vlucht Aša van hen die, wetend hoe geliefd Aramaiti bij Mazda is, haar met verzaking van Vohumanô, door slechte handelingen verwaarloozen; die dus den anderen hoofdplicht van den vrome, de bebouwing der aarde, niet in acht nemen ³⁾.

Is dus praktisch, in de werkelijkheid de eerdienst van den zarathustriër niet zelden een dienen om loon, een zuiverder en verhevener beschouwing wordt niet geheel gemist en sommige uitingen treffen door waarachtig religieuze geest.

10. DE JONGERE GATHAPERIODE.

Het Avesta bevat nog eenige kleine, meest in proza en in het oude dialect geschreven teksten, die naar taal en inhoud te oordeelen stellig jonger zijn dan de Gâthas. Daaruit leert men een eenigszins later ontwikkeling van den zarathustrischen godsdienst kennen, die, op de leer der

¹⁾ Ys. 33, 6. 14 en passim.

²⁾ Ys. 34, 12; 44, 1; 33, 14.

³⁾ Ys. 34, 8.

oude liederen gegrond en daarvan in hoofdzaak niet afwijkend, nochtans in menig punt gewijzigd is, doch van de leer der in 't jonger dialect geschreven boeken nog veel meer verschilt.

De oudste dezer gâthische prozateksten is de Yasna der zeven hoofdstukken, Yasna haptanghâiti ¹⁾, die uit een samenvoeging, waarschijnlijk voor liturgisch gebruik, van verschillende, oorspronkelijk zelfstandige stukken bestaat. Hij is, misschien naar 't voorbeeld der voorafgaande Gâtha, in zeven hoofdstukken verdeeld. Waarschijnlijk uit eenigszins lateren tijd heugen: de zoogenaamde kleine Srôš-yašt, die echter noch met dezen Yašt, noch met Sraoša iets te maken heeft, en alleen door een vergissing met beide in verband is gebracht, ofschoon het stuk veeleer een oude formule is, die bij het offer aan de wateren behoort ²⁾; het mǎthra der vruchtbaarheid, Fšušo-mǎthra, een verheerlijking van Mazda en de onder hem werkende hemelmachten als gevers van den groei (*fšûmāo*), aan wie men zich wijdt met zijn mannen en vee; zooals uit de inleiding blijkt als een gebed voor de landbouwers gebezigd ³⁾; de 'Mazdayasnische

¹⁾ Dat de Yasna haptanghâiti (Yasna 35, 3—41 ult.) ouder is dan de andere gâthische prozastukken blijkt uit taal en inhoud, maar ook o. a. hieruit, dat in 't âstaothwanem Ys. 13, 5—6 een plaats uit den Ys. haptangh. (Ys. 39, 4—5) wordt aangehaald, ingeleid door een toespeling op de twee oorspronkelijke geesten der Gâthas, die zou doen denken dat men de gâthaplaats niet recht meer verstond.

²⁾ Ys. 56, 1—4 (§ 5 is een opsomming van gebeden). De 4 §§ komen nog sporadisch voor Ys. 15, 3; 63, 2; 65, 17 en 18. De vergissing is, dat men het eerste woord van elke §, *seraoša*, dat hier eenvoudig 'gehoor' beteekent, voor den naam van den genius gehouden heeft. Bij 't offer worden genoodigd, behalve Ahura Mazda, steeds weder 'de goede wateren' waarbij dan de fravašis der vromen, de mannelijke en vrouwelijke ameša speñtas en de goede Aši (zegen) die Aša vergezelt, gevoegd worden.

³⁾ Ys. 58. Het eigenlijke stuk begint eerst met § 4, de §§ 1—3 vormen een inleiding over de waarde en macht van dit gebed.

Geloofsbelijdenis (*fraoreitiš hāithiš*) ¹⁾, misschien de jongste van alle. Met deze laatste heeft men verbonden: een Lofprijzing (*āstaothwanem*) ²⁾ waarin de ratus of heeren aangeroepen worden, en een korte Wijdingsformule (*frastuyē*) ³⁾. Hoe klein en op zichzelf onbeduidend deze teksten ook zijn, voor de geschiedenis van het Zarathustrisme zijn zij van wezenlijk belang ⁴⁾.

Het bestaan der geloofsbelijdenis en zelfs van de andere formules toont dat de toestand veranderd is sedert de saošyants of hun opvolgers hun liederen dichtten en onder tegenstand en moeite hun prediking deden hooren. De strijd is voorbij, de oppermacht althans der daëvadienaars is gebroken. De gemeente is gevestigd. Niet alleen Zarathuštra, Kava Vištâspa, Frašaoštra en Jâmâspa, die reeds toen de heilprofeten predikten tot den voortijd behoorden, maar ook dezen zelve zijn gestalten van 't verleden geworden, met wier keus en geloof de Mazdayasner zich eenstemmig verklaart ⁵⁾.

Hij heeft nog volkomen recht dat te doen. De godsdienst der zarathustrische profeten heeft zich ontwikkeld, of wil men gewijzigd, wat straks zal blijken, maar in beginsel is hij niet veranderd en door met dat beginsel strijdige afgo-

¹⁾ Ys. 12.

²⁾ Ys. 13, 1—7.

³⁾ Ys. 11, 17 en 18.

⁴⁾ Behalve deze zijn nog in gâthadialekt geschreven Ys. 14, 1 en 2 en Ys. 42. Het eerste, dat ook Vispered 5, in andere redactie en meer met het jonger dialekt in overeenstemming gebracht, nog eens voorkomt, is al niet zuiver gâthisch meer en bestaat uit aanhalingen uit de eerste gâtha en naar 't schijnt ook uit een anderen doch verloren ouden tekst. Het tweede is een aanhangsel bij den Yasna haptanghâiti, blijkbaar samengesteld toen het gâthisch geen levende taal meer was en de godsdienst zich belangrijk had gewijzigd.

⁵⁾ Ys. 12, 7. In Ys. 14, 1 is 't twijfelachtig of de persoon die spreekt zich op de saošyañts beroept of zichzelf tot hen rekent. Maar het is zeker een aanhaling uit een veel ouder tekst. Zie vor. aantekening.

derij niet besmet. Mazda is wezenlijk nog dezelfde. Langzamerhand krijgt de rangschikking Ahura Mazda een zekere vastheid, maar in de oudste stukken ¹⁾ is Mazda Ahura even gebruikelijk en heeft men ook de beteekenis nog niet vergeten ²⁾. Even innig als in de Gâthas is hij ook nu nog met Aša verbonden en heerscht hij met hem als de twee beste gebieders over het ware rijk ³⁾, alleen schijnt Vohumanô iets meer op den achtergrond getreden. Ook thans wordt hij nu en dan eens van Speñtô mainyuš onderscheiden, ofschoon met hem een tweeëenheid vormend, dan eens, doch later, met hem vereenzelvigd ⁴⁾. Maar hij is en blijft, al werken ook de andere geesten met hem samen, de grootste en eerste, wiens heerschappij en macht en opzicht boven alles gaat, en wien steeds de voorrang der offers behoort ⁵⁾. Fšumâo, de voeder, de groeigever, is een nieuwe naam hem toegekend, maar het denkbeeld dat van hem de zegen komt over vee en landen is niet nieuw. Als hij beschermer en onderrichter, schepper van *gâo* en *aša*, van hetgeen wij de natuurlijke en zedelijke wereldorde zouden kunnen noemen, van de wateren, de boomen, de lichten en de aarde heet, dan is dit iets wat in de Gâthas, deels met dezelfde woorden, evenzoo wordt gezegd ⁶⁾. Ook dat hij met zekeren nadruk de schepper van al wat is genoemd wordt, en zelfs dat de lichten, vooral het grootste der groote, de Zon als zijn belichaming beschouwd worden, is met de andere gâtha-

¹⁾ Namelijk in den Ys. haptanghâiti. Zie bijv. Ys. 39, 4 waar Ahura Mazda en Mazda Ahura in dezelfde § voorkomen.

²⁾ Dit blijkt o. a. uit Ys. 41, 2, 3 en 4 waar Mazda heet *hâtâm hu-dâštemâ*; maar vooral uit Ys. 37, 3 waar aldus met den naam gespeeld wordt: „hem vereeren wij *âhûiryâ nâmenê mazdâvarâ spentôtêmâ*.”

³⁾ Zie Ys. 35, 1, 3, 5, 10; 41, 1, 2, 3.

⁴⁾ In Ys. haptangh. Ys. 36, 1 en Fšuš. mǎ. Ys. 58, 6.

⁵⁾ In Ys. haptangh. Ys. 35, 1, 10; 37, 2; 41, 3: leven en substantie der vromen in de beide werelden.

⁶⁾ In Ys. haptangh. Ys. 35, 9 *paiti-âstar* en *fradakhštar*; 37, 1.

leer niet in strijd ¹⁾. Van een Anrô mainyus als mededinger, minder machtig dan Mazda, maar toch met hem gelijkstaand, wordt ook in deze jongere gâthageschriften nog niets gezegd. Zelfs de Drukhš wordt niet genoemd, alleen de Daêvas, de ongerechte, het slechte bedenkende, de boosaardigste, stinkendste en ellendigste van alle wezens, aan wien de geloovige mazdayasner, evenals Zarathuštra dat het eerst gedaan heeft, alle gemeenschap ontzeggen, ja, die hij uitspuwen moet ²⁾, hun en allen die hun behooren. 't Is slechts een uitwerking van 't geen meermalen in de Gâthas over het afzweren der daêvas gezegd wordt. Alleen voegt de Belijdenis hierbij de afzwering van de gemeenschap der Yâtus en hun volgers, waarvan de Gâthas nog zwijgen. Maar dit moet toevallig zijn. Althans *yâtu*, waarmee hier zeker geen menselijke toovenaars, maar wel een soort van demonen of spoken bedoeld wordt, is een oud-arisch woord, ook in den Veda gebruikelijk.

Wereld- en levensbeschouwing zijn ook geheel dezelfde gebleven. Wat voor beide werelden het best is (*ubôibyâ ahubyâ*) dat is met Aša vereenigd te leven, en dat moet men bedenken, uitspreken en volbrengen ³⁾. Geliefd is het denkbeeld, dat men met de eigen woorden der Gâthas weergeeft: „de ziel van zijn eigen lichaam en al wat tot een goed leven behoort, alle goede dingen des levens” aan Mazda te wijden ⁴⁾. Dat nu, na de vorming en bevestiging der gemeente, meer dan voorheen bijzonder op belijden

¹⁾ In den Ys. haptangh. Ys. 36, 6.

²⁾ Fraoreit. Ys. 12, 1 vgg.

³⁾ In Ys. haptangh. Ys. 35, 3 en 8 *sairî ašahyâ verexênê*. Vgl. Ys. 35, 1; 40, 2 en 41, 2 en 3. De bekende trias, „denken, spreken en doen” is reeds tot een vaste formule geworden, al wordt het denkbeeld nog wel eens met andere woorden uitgedrukt: zie in Ys. haptangh. Ys. 35, 2; 36, 5; in Frast. Ys. 11, 17 en 18; in Fraor. Ys. 12, 8. Anders Ys. 35, 2 en weer verschillend 36, 4.

⁴⁾ Zie Ys. 11, 18 en 14, 2. vergel. met Ys. 33, 10 en 14.

van 't geloof zou worden aangedrongen, liet zich verwachten. De Daëna, de Leer, in de Gâthas herhaaldelijk aangeprezen, wordt nu nader bepaald als de mazdayasnische, daarna ook als de ahurische zarathustrische, en verheerlijkt als die geen tegenspraak duldt, den weerpartijder ontwapent en verwantschap tusschen de menschen kweekt ¹⁾. Ja, zij wordt zelfs reeds verpersoonlijkt als het grootste, beste en schoonste van alle vrouwelijke wezens, die zijn en zijn zullen, als het hoofd der hemelsche vrouwen ²⁾. Dit kenmerkt het tijdperk. De wensch in den Yasna der zeven hoofdstukken uitgesproken, dat alle gerechtigten in een duurzame krachtige, nauwverbondene *hakhema* of gemeenschap vereenigd mogen worden ³⁾, is althans weldra vervuld, want de jongere geschriften dezer periode getuigen van 't bestaan eener vaste, zarathustrische gemeente.

In de zeden- en plichtenleer is noch vooruitgang, noch teruggang te bespeuren. Men zou haast zeggen, dat het endaemonisme nog is toegenomen. De vrome spreekt gaarne van 'het loon dat hem toekomt' in deze en de geestelijke wereld, namelijk hier en namaals onder de heerschappij van Ahura Mazda te komen en eenmaal opgenomen te worden in de eeuwige vreugde zijner gemeenschap. Dat verlangen is de sterkte der geloovigen. Opmerking verdient, dat van deze zaligheid de vrouwen niet worden uitgesloten, maar

¹⁾ Zie de Lofzegging van de mazdayasnische leer (*daënayâs mazdayasnôis âstuitiâs*) Ys. 12, 8 en 9, die de inleiding tot het Âstaothwaniem vormt.

²⁾ Aang. plaats en Ys. 13, 1: *ratu ghénânâm*. Deze *ghénas* zijn altijd hemelsche, nooit aardsche vrouwen. Dit geldt van Avesta en Veda beide. Men zie alle plaatsen: Ys. 1, 6; 2, 6; 3, 8; 13, 1; Visp. 1, 5; 2, 7; Yst 2, 5 en 10. Vooral echter in Ys. haptangh. Ys. 38, 1. — Ys. 13, 1 heet de *daëna* o. a. *paréndt*, wat hier zuiver epitheton, doch oorspronkelijk de naam eener oost-arische godin, de godin des overvloeds is, hier als 't ware met de verpersoonlijkte Daëna samengesmolten.

³⁾ Ys. 40, 3 en 4.

naast de mannen in beide werelden een gelijken rang innemen ¹⁾).

Hoog wordt de macht en waarde van 't gebed aangeslagen. Elk gebed, dat de ware kenmerken bezit (*hucithrem*), dat goed gedacht, goed gesproken en goed volbracht is en met Aša en Ârmaiti verbonden, is een heilmiddel en wapen dat tegen den haat van daêvas en menschen beschermt en waaraan men zichzelf met al het zijne kan toevertrouwen ²⁾). Natuurlijk moet dit niet in al te idealen zin worden opgevat. De ware kenmerken waarvan men spreekt zijn waarschijnlijk meer vormelijk dan geestelijk. Het ware gebed is een zooals 't naar de priesterlijke orde behoort, en de macht die 't bezit zal wel eenigszins magisch zijn opgevat.

Eindelijk, ook de bebouwing der aarde heeft haar voorname plaats in de plichtenleer behouden. Twee dingen moeten voor den geloovige het hoogst zijn: dienst en prijs van Ahura Mazda en trouwe verzorging van de moeder die ons draagt (*yâ nâo baraiti*) en het hoofd van alle aardsche vrouwen is. En plechtig belooft de vrome Zarathustriër in de Belijdenis, dat hij om stoffelijk noch geestelijk voordeel zal medewerken tot schade en verdorring der mazdayasnische nederzettingen ³⁾).

In geest en karakter komen dus de godsdienst en de leer dezer jongere gâthaperiode met die der oudste overeen. Maar er is ook verschil. Beide zijn gewijzigd, begrippen hebben zich gevormd vroeger onbekend, voorstellingen zijn opgenomen, bij de oude predikers niet te vinden. En dit is niet op eens, maar geleidelijk geschied. Er is verschil, niet alleen tusschen deze prozateksten aan de eene en de oude liederen aan de andere zijde, maar ook tusschen den Yasna

¹⁾ Zie o. a. in Ys. haptangh. Ys. 40, 1, 2; 41, 2 en 3.

²⁾ Fšû. mǎthra Ys. 58, 1—3.

³⁾ In Ys. haptangh. Ys. 35, 4 en 7. Âstaothw. Ys. 13, 1 en 2. Fraor. Ys. 12, 3 en 7.

haptanghâiti en de kleinere geschriften die zeker tot een later gedeelte van dit tijdvak behooren.

In den Yasna der zeven hoofdstukken treft men voor 't eerst en bij herhaling een benaming aan, die later de staande term werd voor de zeven hoogste hemelgeesten, doch hier blijkbaar nog alle hemelgeesten die de Zarathustriërs vereerden omvat. Het is de naam Ameša speñta, wat de onsterfelijke weldoeners, of in 't algemeen de jegens de menschen gunstig gezinde onsterfelijken beduidt. Daarmee is niet gezegd, dat men nu reeds alle, later als de Yazatas aangeduide geesten onder den naam van Ameša speñtas vereerde. Alleen wordt bedoeld, dat men alle hoogere wezens, die toen naast Mazda Ahura door de volgers van Zarathuštra werden aanbeden, en die niet tot een zevental beperkt maar ook nog niet talrijk waren, misschien ook de zalige afgestorvenen, als de onsterfelijke weldoeners aanriep ¹⁾. Dit woord schijnt in het oude Zarathustrisme den ouden term *yazata*, die ook in den Veda reeds op de goden wordt toegepast (*yajata*) en dus al tot de oost-arische periode behoorde, tijdelijk verdrongen te hebben ²⁾. Later zou deze laatste benaming weer opkomen en voor de dan zeer vermeerderde hemelwezens gebruikt worden, terwijl de titel Ameša speñta tot een zevental der allerhoogste beperkt werd. Er is eene plaats, waar zulk een zevental wel niet uitdrukkelijk vermeld wordt maar toch doorschemert ³⁾. Daar vindt men zeven hoogste geesten achter elkander genoemd,

¹⁾ Zie Ys. 35, 1; 39, 3. — 37, 4 ontvangt Aša den eernaam *spēntem amešem* onder meer andere, dus als gewoon epitheton. De wijs waarop 39,3 over de Am. sp., „die met Vohumanô samenwonen” gesproken wordt zou doen denken dat hier niet de hemelgeesten, althans niet deze alleen, maar de zielen der afgestorvenen bedoeld worden.

²⁾ Ys. 41, 3 slaat *yazatem* niet op Mazda, maar op de offerspijs *ixhem*, zooals al de andere epitheta. Moet het op Mazda betrokken worden, dan is 't een eenvoudig predikaat, geen theologische term.

³⁾ Ys. 37, 3—7. Het zevental kan, dunkt mij, niet toevallig zijn.

althans wanneer men Mazda zelf meetelt. Op hem volgt, niet zooals gewoonlijk Vohumanô, maar Aša, en deze is de eenige die *spēnta ameša* heet; dan Vohumanô, Khšathrem vohu, daarna niet Ârmaiti, die hier de geheele rij sluit, en ook niet Haurvatât en Ameretât, die, zonderling genoeg, in geen der zeven hoofdstukken vermeld worden, maar de Goede Leer (*vanhuyâ daēnâ*) en de goede Eerbied (? *vanhuyâ fšeratû*), beide in de Gâthas nog afgetrokken begrip- pen, hier eenigszins verpersoonlijkt. Er is dus wel eenige neiging tot vermeerdering der hemellingen, maar het geschiedt toch in den ouden geest, namelijk door afgetrokken begrip- pen een zekere persoonlijkheid te verleenen; en de hofstoet van Mazda blijft altijd nog zeer beperkt.

Zoover het bij het fragmentarische onzer bronnen mogelijk is te bepalen, schijnt de dienst der elementen nu grooter afmetingen te hebben aangenomen dan in den oudsten tijd. Althans in den Yasna der zeven hoofdstukken wordt daarop groote nadruk gelegd. Vooral het vuur, reeds in de Gâthas hoog gehouden, en de wateren, hier nauw verbonden met de aarde, ontvangen bijzondere vereering. Men zie hierin geen zuiver animisme. Het is veeleer mystieke be- spiegeling, die zich bij de oude naturalistische beschouwin- gen en gebruiken aansluit, om ze voor den hervormden godsdienst bruikbaar te maken. Het vuur van Ahura Mazda wordt met de schoonste eernamen genoemd, waarvan de latere theologie niet zonder aanleiding verschillende soorten van vuur gemaakt heeft. De gewone naam is *Âtarš ahurahyâ maxdâo*. Een andere is *urvâxištô*, wat hier wel niet, als gewoonlijk, 'het liefelijkste', maar 'dat wat de groeikracht geeft' moet vertaald worden; de overlevering, daarmee in gedeeltelijke overeenstemming, doch met ongerechtvaardigde beperking, maakt er 'het vuur in de planten' van. Een andere is, en dit is het merkwaardigste, *speništo mainyuš ahurahyâ maxdâo*, de weldadigste geest van Ahura Mazda. Dit spreidt een verrassend licht over de mystiek der oude

Zarathustriërs. Het vuur is een geest, de weldadigste geest van Mazda zelf, als groeikracht de levenskracht van alles, in zijn scheppingen werkzaam, belichaamd in het heilig altaarvuur op aarde, maar ook en vooral gelijk in alle lichten, in het schoonste van alle lichamen, het grootste der groote, de Zon ¹⁾). Men noemt de Pârsîs dikwijls vuuraanbidders, wat hen tot animisten zou verlagen. Inderdaad aanbidden zij het vuur en het licht, maar slechts dat heilige vuur en licht dat het zichtbare symbool is van de hooge godheid. In het vuur aanbidden zij Mazda Ahura alleen. Wat er in de daarbij inachtgenomen gebruiken oorspronkelijk animistisch mag geweest zijn werd, en niet nu eerst maar waarschijnlijk reeds in de oost-arische periode, tot het voertuig van zuiverder religieuze denkbeelden omgestempeld.

Men zou hen even goed wateraanbidders kunnen noemen. Want ook aan de wateren is een der zeven hoofdstukken gewijd ²⁾). Ook hier is geen gewoon animisme meer, zelfs geen zuivere mythologie, al zijn de voorstellingen daaraan ontleend en al worden de wateren zelfs als hemelsche

¹⁾ Ys. 36. In § 1 kan *thwâ thwâ mainyû spêništâ* nooit beduiden wat Darmesteter wil: „c'est toi [o Feu!] et ta forme céleste, o Spêništa!” Het eerste *thwâ* kan, evenals dat in 't begin der § slechts op Mazda slaan. De zin is: „met de offerhandeling van uw vuur naderen wij u het eerst, Mazda Ahura! u (namelijk) door uw weldadigsten geest (d. i. het vuur)”, zooals in § 3 uitdrukkelijk gezegd wordt: „gij, (vuur!) zijt het vuur van Mazda Ahura, gij zijt zijn weldadigste geest, en dit is de beste uwer namen.” *Vôî — vôî* liet ik als twijfelachtig onverklaard, wat aan den zin niet verandert, daar 't zeker een partikel is, misschien = ved. *vâi* (Darmesteter), ‚gewis, waarlijk’, en nooit mag heeten ‚kenner’ of zoo iets. Daarop volgt dan: „die 't vuur mishandelt (besmet), wordt door u mishandeld,” een bewijs dat de strofe tot Mazda gericht is. In § 6 kunnen de laatste woorden: „dat (licht) wat de Zon genaamd wordt” met Mills als glosse beschouwd worden, de zon wordt toch zeker bedoeld. Indien *imâ raocâo* ‚die lichten’ niet voorafging, zou men aan het vuur zelf kunnen denken.

²⁾ Ys. haptangh. Ys. 38.

vrouwen (*genâo*), waternimfen ¹⁾ verpersoonlijkt en — wat waarschijnlijk de zarathustrische profeten niet goedgekeurd zouden hebben — als de gemalinnen van Mazda Ahura voorgesteld. Zij worden met de aarde die ons draagt nauw verbonden en heeten daarom *ârmatayô*, Aramatis ²⁾, wijl zij haar de vruchtbaarheid geven en zoo den landbouw bevorderen. Godinnen der moederaarde en vruchtbare wateren zijn in alle oude mythologieën innig vereenigd. Het denkbeeld lag reeds in de voorstelling van Ârmaiti bij de gâthadichters, maar is hier verder uitgewerkt. Daar is zij de geliefde dochter van Mazda Ahura, hier zijn de *ârmaitis* zijn gemalinnen, gelijk Ârmaiti later steeds als zoodanig gedacht wordt; waarschijnlijk een gevolg van de smelting van Ahura Mazda met Gêuš tašan. Door zulk een verbintenis alleen konden zij in het zarathustrische stelsel een plaats vinden. Ook is het Mazda Ahura die haar al de goede namen geeft, waaronder men ze aanroept, en die de schrijver van het hoofdstuk waarschijnlijk als dichterlijke epitheta in lofzangen aan de wateren gevonden en bijeengebracht heeft. De latere theologen hebben op hun gewone manier in elk dezer namen de aanduiding eener bijzondere vloeistof gezien. Hun verklaringen zijn meestal willekeurig, soms zelfs onnoozel, zonder dat de tekst hun daartoe recht of zelfs aanleiding geeft ³⁾. Het zijn, zooals uitdrukkelijk

¹⁾ *Vairyâo*, Ys. 38, 1 wat ik met *vairi*, 'zee, waterbekken' in verband breng. Vgl. ved. *vâr*, water, nat, vloeistof.

²⁾ Ys. 38, 2. De geheele § slaat op de wateren, doch als behoorende tot de vruchtbare aardmoeder. In § 5 worden zij door meer dan één naam als 'moeders' aangeduid: *axîšcâ*, *mâterâscâ*, *matarô jîtayô*. Ook in de Belijdenis Ys. 12, 2, wordt Ârmaiti vermeld als beschermster van den landbouw, want haar aanroeping staat daar in verband met het wegzingen van diefstal en roof van de mythische koe en van schade en 'droogte' van de mazdayasnische dorpen.

³⁾ Zoo vinden zij in *huperethwa*, wat 'met goede veren, goed over te trekken of doorwaadbaar' beteekent, de vochtigheid van 't lichaam; in *hûšnâthra*, wat 'goed om te zwemmen' beduidt, het zweet; in *ahurâniš*,

gezegd wordt, namen, meer niet ¹⁾. Maar onder die namen werden zij toch in deze periode zeker aangebeden en met offers geëerd, wat voor de oudste periode van den hervormden godsdienst niet waarschijnlijk is. Dat een landbouwend volk, vooral in het droge Irân, tot vereering der bevruchtende wateren en der moederaarde bijzonder geneigd moest zijn, spreekt van zelf.

Behalve van deze hoogste wezens wordt er in de jongere gâtha-literatuur ook gewaagd van de vereering der Zielen, der Fravašis en der Ratus of Heeren. Aan de eerste, die reeds in de oude gâthaleer wortelt, wijdt men than's bijzondere aandacht. Het zijn de zielen van alle reine wezens, menschen zoowel als dieren, die men vereert. Aan het hoofd der dierzielen staat natuurlijk Géuš urva, aan het hoofd der menschelijke, staan de zielen van alle rechtvaardigen of vromen, waar ook geboren, mannen of vrouwen, wier goede personen (*daênâo*) zegevierend den goeden strijd strijden of gestreden hebben en nu vereenigd zijn met de mannelijke en vrouwelijke onsterfelijke weldoeners die met Vohumanô samenwonen. Offers worden hun gebracht, althans vereering als hemelwezens. Of dit tot de oorspronkelijke zarathustrische leer behoorde, is hoogst twijfelachtig. Het schijnt als oud gebruik, waaraan het volk gehecht was, oogluikend te zijn toegelaten. Verstaan wij de eenigszins duistere plaats, waar van dezen cultus gesproken wordt, wel, dan tracht de schrijver als ter verschooning te doen uitkomen, dat men door aan de zielen te offeren eigenlijk aan Mazda zelven offert en zoo slechts doet wat men hem verschuldigd is ²⁾.

wat niets dan 'de ahurische, de goddelijke' beduiden kan, de stilstaande wateren, en in *ahurahyâ*, wat ook slechts 'aan ahura behoorend' kan zijn, het zaad!

¹⁾ Ys. 38, 4.

²⁾ In Ys. haptangh. Ys. 39. In § 4 vat ik *aiš* op als dat. plur. van *aēm*, en vertaal dus: *atha thuva aiš yaxamaidē*: „zoo offeren wij in haar (de zielen) aan U (Mazda).” Zie ook de volgende aantekening.

Hetzelfde geldt ook van de vereering der Fravašis. Ook zij wordt met die van Mazda in 't nauwst verband gebracht ¹⁾. In den Yasna der zeven hoofdstukken wordt gesproken van de fravašis der vrome mannen en vrouwen, en in de Lofprijzing ²⁾ wordt die der welgeschapene, mythische Koe, die van Gayô maretan, het sterfelijke leven, den protoplast der menschheid en die van Zarathuštra Spitâma den gerechte vermeld. Hier voor het eerst ontmoeten wij deze leer, die in het godsdienststelsel der jongere Avesta-boeken een zoo voorname plaats inneemt. In de Gâthas wordt er niet van gewaagd. Het kan toevallig zijn, en bewijzen uit het stilzwijgen zijn zwakke bewijzen. Maar het is toch opmerkelijk, dat men van een zoo belangrijke en eigenaardige voorstelling in de oudste oorkonden niet het geringste spoor vindt. Er is dus eenige grond voor het vermoeden, dat zij tot de oude zarathustrische leer niet behoorde en eerst in deze periode is opgekomen, of, zoo zij reeds vroeger tot het volksgeloof behoorde, wat niet onmogelijk is, thans eerst daarmee verbonden werd. In elk geval mag hetgeen de latere bronnen omtrent dit geloof en den daarvan uitgaanden eerdienst leeren niet worden overgebracht op dit tijdvak, en kunnen wij 't niet beschrijven en verklaren voordat wij 't in zijn volle ontwikkeling waarnemen.

Een andere, met de twee genoemde nauw verwante leer wortelt reeds in de Gâthas en maakt dus zonder twijfel van den aanvang af een bestanddeel uit van het zarathustrische geloof. Ik bedoel de leer der Ratus of Heeren, die in de

¹⁾ Ys. 37, 3 *tēm ašaunām fravašiš narāmcā nairināmcā yaxamaidē*. Hoe men deze zonderlinge woordvoeging ook opvatte, hetzij door te vertalen „hem en de fravašis vereeren wij,” zooals Darmesteter doet, hetzij door te omschrijven „hem vereeren wij door de fravašis der vrome mannen en vrouwen te vereeren,” altijd slaat *tēm* op Mazda en de dienst staat dus met den zijnen in 't nauwste verband.

²⁾ *Āstaothw*. Ys. 13, 7. Men ziet daaruit dat de symbolisch-mythische figuur van Gayô maretan reeds tot zeer hooge oudheid opklimt.

Lofprijzing vermeld wordt ¹⁾. Zij is nog lang niet wat zij later werd, noch zoo mythologisch ²⁾, noch zoo volledig toegepast. Zij is nog zeer eenvoudig en, bedrieg ik mij niet, ook van eenigszins anderen aard. De ratu is nog geenszins, ten minste niet uitsluitend, een geestelijk heer, zooals later in den regel. Men heeft die beteekenis ten onrechte aan de oude teksten opgedrongen. Hier althans past zij in 't minst niet. Zoo is de ratu, het hoofd van de vier rangen van heeren, den huisheer, dorpsheer, stamheer en landsheer niemand minder dan Ahura Mazda zelf, wat hier nog niet behoeft te beteekenen dat de priesters staan boven de wereldlijke gebieders, maar alleen de oppermacht der godheid ook over de heerschers aanduidt en hun verantwoordelijkheid tegenover haar. Van de goddelijke vrouwen is de Masdayasnische Leer de ratu, en zij is dat, te zamen met de aarde, ook van de aardsche vrouwen; ratu heeft hier dus den zin van 'de eerste, de eerbiedwaardigste, de voornaamste.' De ratu van het liefelijkste en beste lichaam, waarmee zeker de zon bedoeld wordt, is het vuur, Âtar van Ahura Mazda. Dit zijn de hemelsche ratus die genoemd worden. Maar er zijn ook aardsche, en dezen zijn nu nog wat wij de uitmuntendsten, de koryfeeën zouden noemen. Die van de drie standen bijvoorbeeld, van de vâstryô-fšuyañs, de landbouwers en veehoeders, van de rathaêstars, de ridders, van de âtharvans, de vuurpriesters, zijn zooals duidelijk gezegd wordt de bekwaamsten en ijverigsten onder hen, van de âtharvans de beste kenners der mazdayasnische leer. Alleen wanneer het verder heet, dat de gemeenschappelijke ratus van alle standen, die tezamen de beste verweerders der leer uitmaken, hun leermeesters de Ameša speñtas en de wijste, waarachtigste, hulpvaardigste, door hun verstand uitmuntende Saošyañts zijn, zou men aan geestelijke heeren kunnen

¹⁾ Ys. 13. 1—3.

²⁾ Zie bijvoorbeeld Vispered 1, 1 en Bundehiś 24 en 29.

denken ¹⁾. In elk geval, het denkbeeld is nog frisch en vrij; een geregeld stelsel, zooals later, is de leer der ratus nog niet.

Heeft dus de zarathustrische godsdienst zoolang het dialect waarin de oudste liederen gedicht zijn, hoewel met kleine wijzigingen, nog een levende taal was, niet stilgestaan, maar zich blijkbaar ontwikkeld in de richting van het wijsgeerige tot het meer populaire; toont hij reeds neiging om van een levende, uit godsdienstige inspiratie opwellende leer langmerhand tot een vast stelsel te versteenen; heeft hij misschien zelfs eenige vreemde elementen opgenomen, die tot de oorspronkelijke prediking niet behoorden, maar onder het volk waarbij die prediking verbreid werd bestonden en geliefd waren; in weerwil van dit alles heeft hij van zijn oude zuiverheid nog niet veel verloren. Men heeft de grondbeginselen van het zarathustrische geloof nog geheel niet verloochend, maar er de nieuwe bestanddeelen vrij wel mee in overeenstemming gebracht. Aan de hoogheid van Ahura Mazda, aan zijn verhevenheid boven al wat in hemel en op aarde is, wordt niet te kort gedaan; want als van zijn vrouwen gesproken wordt moet dit nog niet meer mythologisch worden opgevat dan wanneer hem in de Gâthas zonen en dochteren worden toegekend. Ook in de leer der booze geesten is geen verandering gekomen; men zou haar bijkans nog eenvoudiger kunnen noemen dan die der Gâthas. Van Anrô mainyuš is nog geen sprake, alleen de daêvas worden vermeld. En van al die oude volksgoden en heroën, die in het volgende tijdvak ingehaald en tot zarathustrische yazatas omgeschapen zullen worden, vindt men hier nog geen spoor.

Het schijnt — want de bronnen zijn te schaarsch om met meer beslistheid te spreken — dat er in den eerdienst iets meer veranderd is. De eenige cultus, waarvan de Gâthas duidelijk spreken is die van het Vuur, als den allesdoor-dringenden, scheppenden, weldadigen geest van Mazda Ahura.

¹⁾ Ys. 13, 3, *aëšāmcēt* slaat op de drie even genoemde klassen.

Maar zij bevatten geen toespeling op offers aan de Wateren, de Zielen en de Fravašis gebracht, zooals zij nu worden voorgeschreven. Een bewijs is dit stilzwijgen alweder niet ¹⁾, maar het geeft eenigen grond tot het vermoeden dat deze offers ook bestanddeelen van den volksgodsdienst waren, eerst later in den zarathustrischen toegelaten.

Uit dezen tijd moeten ook die gebeden heugen, die sedert bij den eerdienst voortdurend gebezigd en telkens herhaald worden. Of liever, men is waarschijnlijk reeds nu begonnen een paar oude teksten, oorspronkelijk geenszins daartoe bestemd, als gebeden te bezigen en heeft er enkele andere bij saamgesteld. Een daarvan, dat echter maar zelden gebruikt wordt, is de laatste strofe der *Gâtha ahunavaiti* ²⁾:

„Leer mij, Mazda! de beste gebeden en werken, die gij in goeden geest en gerechtigheid stelt als verplichting des lofzangers. Openbaar gij in uw Rijk genadig het waarachtige leven.”

Een ander is het vroeger reeds genoemde *Airyémâ išyô*, dat den genius der Broederschap of der Vriendschap noodigt tot de vereeniging van zarathustrische mannen en vrouwen, een oud aanhangsel tot de vijfde *Gâtha*, dat reeds in den vroegsten tijd een gebed kan geweest zijn.

Het heiligste van alle is het *Ahuna-vairya*-gebed, zooals het gewoonlijk genoemd wordt, en waaruit in later eeuwen het almachtige scheppingswoord van Ormazd zou groeien.

Het is noch naar vorm, noch naar inhoud een gebed, maar een spreuk, geheel in 't metrum van de eerste *Gâtha*, en waarschijnlijk een fragment van een oud, thans verloren lied. Aan die oudheid en aan zijn geheimzinnigheid, want

¹⁾ Het meervoudige *ârmaitiš*, die in den *Yasna* *haptanghâiti* met de wateren worden vereenzelvigd, komt althans eenmaal in de *Gâthas* voor.

²⁾ *Ys.* 34, 15. In regel c., waar ik *ferasēm dâo* „maak openbaar, breng aan 't licht, breng te voorschijn” met elkander verbind, en *haithyém ahim* als het waarachtige leven opvat, is zeker, zooals de traditie terecht wil, van 't leven namaals sprake.

als fragment is het moeilijk verstaanbaar — heeft het de hooge waardeering te danken, die men er aan schonk. Van de vele vertalingen die men beproefd heeft is er geene, die geheel kan bevredigen, meer door schuld van den tekst, dan van de geleerden, die uit de waarschijnlijk gebrekkig overgeleverde woorden zin trachtten te maken. Ik geef de volgende vertaling voor beter:

„Waar het gewenschte (d. i. het ware) leven is, daar is de ordening uit gerechtigheid (Aša), die de daden des levens van vromen zin schept, en behoort aan Mazda Ahura het Rijk, dat hij geschapen heeft tot bescherming der armen (d. z. de vervolgde geloovigen)” ¹⁾.

Een ander veel gebruikt gebed is de verkorte navolging van een gâthaplaats en opgesteld met het doel om bij den eerdienst gebezigd te worden. Het heet, naar de eerste woorden *Yeñhê hâtām*. De laatste strofe der Gâtha vohukhšathra ²⁾ luidt aldus: „Mazda Ahura weet van wien mij om der gerechtigheid wil het beste voor 't offer (geschonken wordt); die geweest zijn en zijn, hen aanbid ik met hun namen, hen nader ik met liefdevolle hulde.” Daaruit heeft men dit gebed samengesteld:

„Van wien en van wie het goede om der gerechtigheids wil voor 't offer (geschonken wordt), Mazda Ahura weet het. Hun en haar breng ik offeranden.”

¹⁾ De jongste vertaling, die van Darmesteter, hoe vernuftig ook, spot met alle grammatica. Die van den eersten regel: „The will of the Lord is the Law of holiness,” die in de fransche vertaling nog evenzoo wordt gegeven, is zeer geestig, doch inderdaad mislukt. Toch heeft hij den juiste weg gewezen, door *ahu* en *ratu* niet als wereldlijk en geestelijk heer op te vatten. Zeker wordt daardoor niet Mazda bedoeld, mogelijk zou 't alleen zijn dat het op Zarathuštra sloeg. De laatste woorden van 't gebed komen eenigszins overeen met het slot der laatste Gâtha, maar evenzeer met andere plaatsen, en verschillen er te veel van, om er, zooals Darmesteter meent, een navolging van te zijn.

²⁾ Ys. 51, 22. Het gebed is niet in zuiver gâthadialekt, zooals reeds het eerste woord *Yeñhê*, voor 't gâthische *yêhyâ* bewijst.

Het gebruikelijkste eindelijk, ofschoon niet het heiligste, maar zeker het kortste van al deze gebeden is het *Ašem vohu*. Het luidt aldus:

„Het Aša is het beste goed, het is het heil. Heil zij aan datgene, wat het gerechtige is voor Aša vahišta.” ¹⁾

Ook dit is geen gebed, maar een spreuk, of wil men een soort van Wees gegroet! Het is misschien nog iets ouder dan het *Yenîhê hâtâm*, want het is nog in zuiver gâthadialekt opgesteld, en het is daarom zoo geliefd, omdat het aša het geheele leven van den vromen Zarathustriër beheerschte en hij daaraan de hoogste waarde hechtte.

¹⁾ Men vergelijke hierbij den Commentaar in Ys. 20, 1 vgg. *Ah-mai* zou ook ‚voor ons’ kunnen zijn. De vertaling van den tweeden regel door Darmesteter: „Bonheur à celui qui est saint de la sainteté suprême” is reeds daarom af te keuren omdat het onzijdige *hyatašem* nooit kan beduiden: ‚hem die heilig is.’

VIERDE HOOFDSTUK.

DE ZARATHUSTRISCHE GODSDIENST NAAR HET JONGER AVESTA ¹⁾.

1. INLEIDEND. ALGEMEENE BESCHOUWINGEN.

De jongere teksten in 't gâthisch dialekt geschreven getuigden wel van wijzigingen in de leer der Gâtha's aangebracht, maar in hoofdzaken bleven zij toch aan de oorspronkelijke prediking trouw. Er werden eenige mythologische voorstellingen mee in verband gebracht, enkele gebruiken die tot den ouden natuurdienst behoorden, zooals de vereering der wateren, werden, als niet in strijd met den zarathustrischen geest, weder ingevoerd en over 't geheel grondleggende ideeën wat meer uitgewerkt. Maar die beginselen bleven toch vrij zuiver gehandhaafd en de leer sober, de eerdienst, zoover wij kunnen nagaan, eenvoudig. Het bovenal ethisch karakter van den Mazdadienst werd niet verloochend.

¹⁾ Onder het jonger Avesta verstaan wij alle ons bewaarde teksten die wel in de avestische taal, doch niet in 't gâthisch dialekt zijn geschreven; dus niet alleen den Vendidâd, den Vispered en de niet-gâthische hoofdstukken van den Yasna, welke tot het groot officie behooren, maar ook de Yašts, het Khorda-Avesta en de fragmenten van verloren Nasks die wij nog bezitten. Wij noemen het 'jonger', omdat de gâthische teksten er blijkbaar den grondslag van uitmaken, al is het van de daarin vervatte leer ook nog zoozeer afgeweken.

In een geheel andere gedachtenwereld verplaatst ons het jonger Avesta. De grondslagen der leer zijn ook hier dezelfde. Van hetgeen de Gâtha's prediken wordt niets afgedaan, er wordt alleen maar heel wat bijgevoegd. Aan Ahura Mazda wordt geen minder hooge eer toegekend dan voorheen. Evenmin aan de gepersonifiëerde denkbeelden, die in de Gâtha's zijn kinderen of scheppingen heeten. Zelfs worden zij gewoonlijk tot een zestal beperkt, wordt de naam Ameša speñta's uitsluitend hun gegeven en dit zestal aan 't hoofd van hemelsche wereld gesteld. Maar onder hen, die sterker gehypostaseerd, haast persoonlijke goden geworden zijn, staat nu een heirleger van Yazata's, nieuwe zarathustrische concepties, oude natuurgoden zooals de zon en de maan, ja zelfs oud-arische daêvas, waarvan sommigen in Indië nog tot de deva's behoorden, zooals Mithra, Tištrya en verscheiden andere. In de oude leer was dit ook al geschied; men denke aan Aramati en aan de vereering van de vuren en de wateren, althans in de jongere Gâtha-periode in zwang. Maar men zorgde toen, aan 't geen uit natuur- en volksgodsdienst behouden werd althans een mystieken, liefst een ethischen zin te geven. Nu is dit niet altijd meer het geval, want het ethische is er vaak spaarzaam opgelegd en een enkele maal zelfs geheel achterwege gebleven. Tegenover den Schepper van al wat goed is staat nu een hardnekkig wederpartijder aan 't hoofd van alle daêvas en drujas, die binnen zijn eigen gebied onbeperkt heerschappij voert en, hoewel minder machtig dan hij, al de goede scheppingen kan verontreinigen en bederven en eerst aan het eind der wereldeeuwen overwonnen zal worden. Gebruiken en regelingen zijn ingevoerd, waarop zelfs in de andere prozateksten niet werd gezinspeeld, en het haoma-offer is het voornaamste geworden, evenals bij de indische devadienaars, terwijl Haoma als god onder de zarathustrische yazata's een eereplaats heeft verkregen. Dit zijn nog slechts de voornaamste verschilpunten, maar zij volstaan om aan

te toonen, dat de mazdayasnische godsdienst een nieuw tijdperk is ingetreden.

Is dit niet een treurige verbastering, in stede van ontwikkeling? Een teruggang van een bijkans monotheïstisch stelsel tot polytheïsme, haast tot afgoderij? De oude heilsprofeten zouden er waarschijnlijk zoo over gedacht hebben. Ook nu zullen zeker de getrouwen aan de overgeleverde leer en inzettingen deze nieuwigheden, aangebracht door „de Atharvans die van verre kwamen” ¹⁾, zeer bedenkelijk hebben gevonden. En dezen voelden wel dat velen er bezwaar tegen zouden maken. De moeite die zij zich getroostten om den dienst der tot zarathustrische yazata's omgestempelde goden als aloud voor te stellen en als door Zarathuštra en Ahura Mazda zelve goedgekeurd, bewijst het; zij voelden dat rechtvaardiging noodig was. Doch al hadden de rechtzinnige Mazdadienaars gelijk, als zij zich ergerden aan 't geen zij hier zagen geschieden, dat het geschiedde was onvermijdelijk. Nieuwe verhevene godsdienstige denkbelden, gezuiverde, streng idealistische eerdiensten kunnen in kleinen kring, onder hoog ontwikkelden, wijzen of denkers, rein bewaard en in eere gehouden worden, maar zij worden niet in ruimer kring verbreid, zonder aanstonds iets en steeds meer van die reinheid en eenheid te verliezen. De menigte des volks, de minder ontwikkelden zijn wel geneigd de nieuwe heilsleer aan te nemen, maar niet ten koste van veel wat hun en hun vaders sedert eeuwen heilig en dierbaar was, en men ziet zich genoodzaakt, wil men hen winnen, daaraan in 't nieuwe godsdienststelsel of in den nieuwen cultus een plaats te geven. Het was noodzakelijk. Zou de zarathustrische

¹⁾ Ys. 42, 6. (Sp. 41, 33). Het is de litanie aan 't laatste hoofdstuk van den Yasna der 7 hoofdstukken aangehecht, en, schoon in 't gâthadialekt geschreven (niet „dans le dialecte vulgaire,” zooals Darmesteter zegt), van geheel anderen geest en van veel jongeren oorsprong dan het stuk waarachter men 't gevoegd heeft, vol van de onnoozelste mythologie bovendien.

Mazdavereering van een theosofenschool of van een kleine secte een machtige godsdienst worden, ingrijpend in het volksleven en instaat om de natiën waarbij zij bloeide tot vervulling eener wereldhistorische roeping te bezielen, dan moest zij dezen weg inslaan. Heeft zij daarbij haar oorspronkelijke eenvoud en strengheid verloren, zij heeft er vat door gekregen op de harten des volks, zijn nationale herinneringen en overleveringen voor den ondergang bewaard en althans een deel zijner nationale poëzie voor het nageslacht behouden.

Waar deze nieuwe gestalte van het Zarathustrisme ontstaan is, kan niemand met zekerheid zeggen. De taal, waarin ook deze oorkonden geschreven zijn, is niet de oud-perzische en ook niet waarschijnlijk die der arische Meden. Zij is dezelfde als — of liever, een slechts weinig verschillend dialekt van die der Gâtha's; wellicht diezelfde taal in een latere periode, wellicht eenvoudig de tongval van een ander gewest. Er is reden om te onderstellen, dat het gâthisch in Noord-Irân, het andere dialekt meer in 't Oosten, bepaaldelijk het Zuid-oosten thuis behoort. De groote plaats in deze geschriften door de vereering van den Haoma ingenomen, wijst op de aan Indië grenzende gewesten van Irân, met name op het stroomgebied van de Harahvaiti. De staatkundige en staathuishoudkundige toestand waarop deze boeken zinspelen komt overeen met den stand der beschaving, dien wij daar kunnen verwachten. Of zij alle daar zijn opgesteld — geschreven, althans in den tegenwoordigen vorm, zijn zij eerst veel later — is een andere vraag. Het kan zeer wel zijn, dat eenige 'ervan ontstaan zijn in scholen van priesters die in West-Irân gevestigd waren, al blijft het vreemd, dat de Magiërs, de gezaghebbende priesters van Medo-Perzië ook in dit gedeelte van 't Avesta niet genoemd worden. De Yašts bijvoorbeeld schijnen voor een goed deel in Perzië of Medië gedicht te zijn, schoon niet in de landstaal, maar in de taal door den eerdienst gewijd.

Maar de oorsprong van de belangrijke wijzigingen die de zarathustrische leer nu onderging schijnt wel in het Oosten van Irân gezocht te moeten worden. Dit zijn geen losse gissingen, maar hypothesen die een hoogen graad van waarschijnlijkheid hebben. Om ze tot historische zekerheid te verheffen, daartoe ontbreken tot heden de gegevens.

Niet zekerder zijn wij wat betreft den tijd wanneer deze vervorming der zarathustrische leer tot stand kwam. Het eenige wat vaststaat is, dat zij vóór het eind van de heerschappij der Achæmeniden geschied en waarschijnlijk lang te voren aangevangen moet zijn. De oudste berichten der Grieken bewijzen, dat het stelsel zooals we het in 't jonger Avesta vinden gereed was, voordat zij er kennis van kregen. Ook zijn zeker niet alle veranderingen op eens ingevoerd. Tot de oudste der nieuwe bestanddeelen reken ik den Haomadienst. Van de latere kunnen sommige wel eerst in 't Westen, in eigenlijk Medië en Perzië zijn opgenomen. Zoo onder andere de dienst van Mithra, den krijgshaftigen god, wiens naam reeds van ouds in Medië voorkomt en die aan de oorlogzuchtige Meden en Perzen bijzonder dierbaar moest zijn. Intusschen ook hier moeten wij ons met een zekeren graad van waarschijnlijkheid vergenoegen.

De boeken en fragmenten waaruit het jonger Avesta bestaat zijn ook niet alle even oud en zij zijn bovendien sterk overgewerkt en geïnterpoleerd. Het oudste gedeelte van den Vendidâd, Fargard 3—18, is wel ouder dan het kunstig saamgesteld rituël van Yasna en Vispered dat de oude Staota-yesnya omsluit. De yašts in dat rituël opgenomen, zooals de groote Hô-m-yašt, bestonden waarschijnlijk eer dan de verzameling van yašts zooals wij die nu bezitten, al bevatten deze laatste zeer oude stukken, die misschien nog tot de vóorzarathustrische nationale literatuur behoorden. Ook zijn sommige dezer yašts, zooals de tweede en derde, veel jonger dan de meeste andere. Toch is 't niet mogelijk, den godsdienst waarvan het jonger Avesta getuigt, in zijn

geleidelijke ontwikkeling te schetsen. Wij zullen hem als geheel moeten nemen, zonder te beproeven een scherpe scheiding tusschen het vroegere en latere te maken. Alleen bij enkele bijzonderheden, waar 't zeer duidelijk uitkomt, zullen wij op dat verschil wijzen.

Men houde daarbij in 't oog, dat dit geheele Hoofdstuk nog veel minder dan het vorige de geschiedenis bevat van een godsdienst die werkelijk alzoo heeft bestaan. Het behelst veeleer de beschrijving van een godsdienstig en ritueel stelsel, een godsdienst- en zedeleer, die waarschijnlijk nooit of nergens volledig in praktijk is gebracht, dan misschien in een kleinen kring van priesters en theologen. Het is hun ideaal, dat zij in deze oorkonden uitspraken. Als wij in een volgend Hoofdstuk samenvatten wat ons van den iranischen godsdienst ter tijde der Achæmeniden bekend is, zal blijken hoezeer men van de voorschriften der Atharvans afweek. Eerst onder de Sâsâniden werd het Avesta, doch aangevuld, veelszins omgewerkt en met de behoeften der monarchie in overeenstemming gebracht, algemeen als de goddelijke openbaring beschouwd en door den Staat als hoogste norm erkend.

2. AHURA MAZDA.

Ahura Mazda, wiens namen nu geregeld in deze orde doch als twee afzonderlijke woorden geschreven worden, behoudt ook in 't jonger Avesta zijn plaats aan 't hoofd van alle yazata's, zooals thans de hemelgeesten heeten. In alle litanieën en lofzangen heeft hij den voorrang en de eerste dag der maand is hem gewijd. Zelfs als hij, misschien eerst tegen 't eind van de heerschappij der Achæmeniden, met Mithra in een tweeënheid verbonden en deze alzoo eenigszins met hem gelijkgesteld wordt, heet hij de „Heer der (geheele bewoonde) wereld”, Mithra slechts „Lands- of

Rijksheer" ¹⁾). Ook Zarathuštra wordt nu een soort van onderkoning, met wien Ahura zijn heerschappij althans over de menschheid moet deelen. Wordt hij gehuldigd als de grootste yazata, omdat hij alle hemelsche of geestelijke yazata's onder zich heeft, onmiddellijk daarop volgt de verheerlijking van Zarathuštra, als hoofd der aardsche yazata's met niet minder verheven titels geëerd ²⁾). Deze is dus de stadhouder der aardsche huishouding, een natuurlijk gevolg van de sinds lang bestaande leer, volgens welke hij de Middelaar is, die de openbaring het eerst, reeds van de schepping af, van Ahura Mazda ontvangt en aan de menschen meedeelt. Dit blijft hij ook nu en de Godheid moedigt hem aan om steeds meer te vragen, en toont zich geneigd die vragen altijd weer te beantwoorden ³⁾). De zarathustrische vraag wordt nu zelfs gepersonifieerd en onder de yazata's opgenomen. In theorie blijft dus Mazda de hoogste, maar door de uitbreiding aan sommige diensten gegeven, zooals van Haoma, later van Mithra en Anâhita, schijnt zijn vereering eenigszins op den achtergrond geraakt.

¹⁾ De vereeniging van de namen Ahura en Mithra, waarbij de laatste voorgaat, in een *dvandva*, ongeveer als die van Mitra en Varuṇa. Ys. 2, 11 en 16 heet Ahura *šōithrahê paiti*, Mithra *daiñhupaiti*. De namen voor 'land' zijn in alle talen dubbelzinnig. Zoo duidt de titel der Perzische koningen *khšayathiya dahyunâm*, wat de babylonische vertaling nu eens door *šar matâti kiššat* (?) *ameluti* (koning der landen van de geheele menschheid), dan door *šar matâti ša naphari lišanu gabbi* (koning der landen van 't geheel aller talen) weergeeft, hun wereldheerschappij uit. Maar dat in 't Avesta *šōithra* meer omvat dan *daiñhu* blijkt uit Yt. 10, 75. Darmesteter's verklaring: „heerschappij over de natuur (*š. p.*) en politieke landsverdeeling (*d. p.*) is dus juist, mits wij de natuur hier tot de bewoonde wereld beperken.

²⁾ Ys. 16, 1 en 2. De tegenstelling *mainyaom—gaēthim* kan hier moeilijk anders dan = „hemelsch—aardsch” zijn, ofschoon de woorden oorspronkelijk een andere beteekenis hebben.

³⁾ Vend. 18, 13 noemt Ahura Mazda zich *paiti-vacištēm parštem*: „die als hij gevraagd wordt het meest geneigd is tot spreken.”

De Schepper van alle dingen is hij gebleven, en zelfs schijnt hij nu met Gêuš tašan, evenals vroeger reeds met Speñta mainyu geheel vereenzelvigd. Men heeft in de orde waarin de scheppingen van Ahura Mazda worden opgesomd semietischen invloed meenen te bespeuren. Inderdaad worden zij in een der yašts ¹⁾ tot een zestal herleid, althans voor zooveel het stoffelijke betreft, in deze orde: de hemel, de wateren, de aarde, de planten, de Stier, waaruit de dieren, en Gaya (maretan) waaruit de menschen zijn voortgekomen (althans zooals de latere leer dat opvat). De zarathustrische auteur voegt er dan natuurlijk „de wereld der gerechtigheid (*aša*)” bij. Deze rangschikking heeft werkelijk overeenkomst met die in 't Babylonisch scheppingsverhaal, doch komt met het Hebreeuwsche van Genesis slechts in het laatste drietal overeen. Maar een vast stelsel hadden de Mazdayasners niet. Veeleer waren zij er op uit in 't verheerlijken van Mazda's reine schepping zoo volledig mogelijk te zijn. Zoo in de lange Litanie der schepping in Fargard 19 van den Vendidad, die beschouwd werd als door Ahura Mazda zelve Zarathuštra in den mond gelegd. Daar gaan de aarde en de wateren vooraf, gevolgd door den reinen (hemel)boom en de zee Vourakaša, in wier midden die boom staat, dan eerst komen de hoogste hemel, het eindelooze licht en verschillende paradijzen, daarna, te midden van allerlei hemelsche en andere mythische wezens, zooals de visch Kara, waaruit alle visschen zijn voortgekomen, staan de Gâtha's als afzonderlijke schepping en de zeven wereld-

¹⁾ Yšt. 13, 86. — Ys. 19, 1, wat hierbij ook wel wordt aangehaald, heeft eigenlijk met de orde der scheppingen niets te maken, al komt het begin met de aangehaalde plaats van den Yašt overeen, want op de planten, waaraan hier de Stier voorafgaat, volgen eerst het Vuur van Ahura Mazda, dan de vrome, en dan daêva's, khrafstra's (die toch zeker geen scheppingen van den goeden God zijn), dan de menschen, de geheele belichaamde wereld en alle goede dingen door Mazda en Aša geschapen.

deelen (Karšvar), maar opmerkelijk genoeg worden noch de dieren noch de menschen, noch zelfs beider protoplasten vermeld ¹⁾).

Maar vóór alles, voordat hemel of aarde of wat het zijn moge geschapen werd, zoo leert de Baghan Yašt ²⁾, heeft Mazda het heilige gebed Ahuna vairya geschapen, dat daarom zoo groote wondermacht bezit en aan hem die 't getrouwelijk uitspreekt diezelfde macht verleent.

In de voorstelling die het jonger Avesta van Ahura Mazda geeft moet men verschillende elementen onderscheiden, populair-mythologische, dichterlijke beeldspraak en theologische bespiegeling. Men kan vermoeden dat het laatstgenoemde het jongste is, maar 't is gansch niet zeker. Populair is de voorstelling — en zij is zeker oud, want men vindt haar eigenlijk reeds in de Gâtha's — dat de godheid woont in den hemel Garo-nmâna. Daar zitten de hemelgeesten op gouden tronen om hem heen, met Nairyô-saňha den vuurgeest nevens hen, en als de gestorven vromen naderen verlaat Vohumanô zijn zetel en treedt hun te

¹⁾ Vend. 19, 45 vgg. Het is een der jongste bestanddeelen van den Vendidad. De aarde heet „door Ahura”, het water „door Mazda geschapen.” Waarom en wat het onderscheid is tusschen *ahuradhâta* en *maxdadhâta* kan ik niet zeggen. *Vourakaša* is wel eigenlijk de hemel-ocean, maar de *hvanvant asman* ligt hooger. Het eigenlijke licht heet hier *havadhâta*, zichzelf de wet stellend (niet: door zichzelf geschapen). Het hier ook genoemde mythische oord *Misvâna gâtu havadhâta* wordt door de traditie opgevat als de plaats waar de overvloedige goede werken bewaard worden die men bij 't laatste gericht in mindering zijner booze daden in rekening kan brengen, het latere *hamêstegân*, een soort van vagevuur. Darmesteter vat de woorden echter terecht op als synoniem van den eeuwigen lichthemel, *anaghra raocão*. Het is de plaats waar 't (hemelsch) loon naar eigen wet wordt toebedeeld. Mijns inziens ook niet verschillend van den hemel van Ahura Mazda, hetzij die *vahišta ahû*, 't zij die *garo nmâna* genoemd wordt.

²⁾ De Baghan Yašt is een Commentaar op de heiligste gebeden, Ys. 19, 1 vgg.

gemoet om hen te verwelkomen ¹⁾. Dichterlijke beeldspraak daarentegen is het, als het heet dat Ahura Mazda, tegelijk met Mithra, Rašnu en Speñta Ârmaiti, zich bekleedt met den hemel als een met sterren bezaaid gewaad, geweven uit geestelijke stof en welks einden niet te zien zijn; een beeldspraak, die Herodotus misschien aanleiding heeft gegeven tot zijn onjuiste mededeeling, dat de Perzen het rond des hemels zelf als God vereeren. Maar het is reeds zuiver theologie, als geleerd wordt, dat hij schept in den oneindigen tijd, dat hij onfeilbaar van verstand, onfeilbaar in alwetendheid, dat hij altijd wakker en nuchter is, in tegenstelling van de door soma dronkene deva's, die men verfoeide ²⁾. En in den aanhef van den Yasna wordt de geheele leer omtrent der Allerhoogste aldus samengevat: „Ik roep aan en verkondig aan den Schepper Ahura Mazda, den stralende, vol heerlijkheid, en den grootsten, besten, schoonsten, sterksten, verstandigsten, schoon van lichaam, den oppersten uit gerechtigheid, den zeer wijzen, allerwege vreugde gevenden, die ons geschapen, die ons gevormd, die ons gevoed heeft,

¹⁾ Vend. 19, 31 vgg. Nairyô-saṇha, met wien de gerechtigen (*ašavanô*) daar gezegd worden samen te wonen, is de welbekende vuurgod der Oost-ariërs Nāracaṁsa, in den Veda met Agni vereenzelvigd. Hier, 19, 34 wordt van hem gezegd: *astô mazdāo ahurahē mrūidhi nairyô-saṇha*. *Mrūidhi* is waarschijnlijk uit den volgenden zin ingeslopen, geeft hier geen zin en moet zeker geschrapt worden. *Asta* vertaalt de traditie en natuurlijk Darmesteter met haar: ‚vriend‘, Justi: ‚gezant‘, (van *as* gaan), de Harlez: ‚dienaar‘. Men zou geneigd zijn het woord ook hier in zijn gewone beteekenis van ‚lichaam‘ te nemen, want evenals de zon kan ook het vuur wel het lichaam der godheid heeten. Porphyrius wist reeds, dat het lichaam van Oromazes gelijk op het licht, gelijk zijn geest op de waarheid. Zie Rapp, ZDMG. XIX, p. 49. Men heeft terecht gezegd, dat Ahura Mazda voor de zarathustrische theologen eigenlijk consubstantieel is met het licht.

²⁾ Vend. 19, 20. Yt. 12, 1. *Ahvafnô abanhô* in de eerste plaats is letterlijk: ‚zonder slaap en zonder roes‘. *Adhaoyô* in den schoonen aanhef van den Yašt is ‚zonder dwaling‘, ‚onfeilbaar‘.

die de allerweldadigste geest is." Zoo als ieder ziet, een voor dien tijd en bij dat volk merkwaardig zuivere ethische conceptie. Want dat hier geen jongere leer is, wellicht onder invloed van westersche bespiegeling ontstaan, maar een leer uit den bloeitijd van 't oud-perzische rijk, dat blijkt daaruit dat niet slechts late grieksche schrijvers, zooals Dio Chrysostomus of Plutarchus, maar ook Xenophon dezen god der Perzen reeds kende, en allen hem beschrijven als den Schepper van alle goede dingen, den onderhouder en bestuurder der wereld ¹⁾, zooals wij hem trouwens ook uit de inschriften der Achæmeniden zullen leeren kennen.

Maar het dichterlijk en ethisch verhevene wordt niet door allen verstaan. Die meenen mocht in den offerzang naar Ahura Mazda genoemd en hem bijzonder gewijd de zuiverste godsleer der Zarathustriërs te vinden, zou zich bedrogen zien. Men vindt er hoofdzakelijk een reeks van eernamen aan den Schepper toegekend, bijeengebracht in de overtuiging, in den aanhef van 't lied uitgesproken, dat in die namen een wondere kracht was gelegen en dat die ze kende een onweerstaanbare macht tegen alle geesten van het rijk der duisternis bezat. En het blijkt, dat dit kleingeestig gebeuzel zeer in den smaak viel, want meer dan eene hand is duidelijk in den Yašt te bespeuren. De oorspronkelijke samensteller, die de avestische taal nog zeer goed schreef, vergenoegde zich waarschijnlijk met een vijftal bekende epitheta: Beschermmer en Schepper (*pâjušca dâtâca*), Onderhouder en Weter (*thrâtâca xhnâtâca*) en Weldoendste Geest (*mainyu speništa*). Maar een ander, met het schrijven der heilige taal niet wel vertrouwd, schoof een twintigtal, op één na andere, in, die hij blijkbaar niet zonder inspanning had bijeengebracht. Een later, in de taal nog onge oefender, maar vlijtiger interpolator wist er tot 54 bijeen

¹⁾ Zie de plaatsen bij Rapp. ZDMG. XIX, p. 47 vgg.

te brengen ¹⁾. Droevig bewijs, dat de geest geweken was.

Dit was echter nog een betrekkelijk onschuldig theologen-vermaak. Erger is het, als in andere Yašts niet alleen het gezag van Ahura Mazda gebruikt wordt, om de invoering van sommige oud-iranische godheden als goed zarathustrische yazata's te rechtvaardigen en hun eerdienst als rechtzinnig aan te prijzen, maar men hem zelfs zoozeer tot het menschenlijke doet afdalen, dat hij met Zarathuštra de eerste heet, die aan zulke on-zarathustrische wezens in Airyanem vaêjô, het arische stamland, offers bracht. Tenzij men zich dit offeren als een gemeenschappelijken offermaaltijd, hun gastvrij aangeboden, heeft voorgesteld.

3. DE AMEŠA SPENTA'S EN ANDERE ZARATHUSTRISCHE YAZATA'S.

Duidde de naam Ameša speñta in de jongere gâthische periode waarschijnlijk alle hemelgeesten die men vereerde en zelfs alle zalige vromen aan, van die algemeene toepassing vindt men in 't jonger Avesta nog slechts een enkel overblijfsel. Zoo worden met Mazda en zijn zes trawanten een enkele maal ook het Vuur van Ahura Mazda, Géuš urva en Géuš tašan tot de Onsterfelijke Weldoeners gerekend ²⁾ en

¹⁾ De Hôrmezd-Yašt, al is hij aan de hoogste godheid gewijd en al staat hij aan de spits van de geheele verzameling, is een der jongste. De eerste interpolator Yt. 1, 7 heeft zijn twintigtal verkregen door Ahura en Mazda elk afzonderlijk te tellen, den naam van den amšaspad Aša vahišta er bij te voegen en drie namen nog eens in anderen vorm te herhalen. De 54 van den tweeden interpolator zijn bereikt door 16 der andere 20 nog eens op te nemen, bij 14 de superlatieven te voegen en voorts een aantal te herhalen. Een vernuftige reconstructie van den Yašt in zijn oorspronkelijke gedaante heeft beproefd Bartholomae in zijn *Arische Forschungen*, I, p. 149 vgg.

²⁾ Ys. 1 en 2. Het Vuur van Ahura Mazda wordt daarin uitdrukkelijk genoemd: *yaētuštema amešanām spēntanām*, wat men gewoonlijk

is er later nog van drie en dertig hunner sprake. Eens zelfs wordt de naam waarschijnlijk van de sterren gebezigd, en dan wel van deze als de zielen der afgestorvenen ¹⁾. In den regel echter is 't nu een zevental geworden, met Ahura Mazda aan de spits, en dit zevental werd als een soort van aarts-engelen boven de thans zoo talrijk geworden hemelmachten verheven, wier algemeene naam het ook bij de Indiërs niet ongebruikelijke Yazata (skr. *yajata*) wordt. Hun komt dan ook het eerst lof en aanbidding, offerande, verheerlijking en gebed toe, hun behooren het leven en alle goederen des levens, en over schitterende paden dalen zij neder om bij den eerdienst der vromen tegenwoordig te zijn. De schoonste eernamen kent men hun toe, aan deze overgankelijkten, deze goedregeerende vorsten, deze goede gevers met het goede oog (*verexi-dôithra*), scheppers, formeerders, erbarmers en verzorgers, beschermers en begunstigers van al Mazda's scheppingen, die hem ook bij de schepping der nieuwe wereld in de opstanding ten laatsten dage meer dan alle andere yazata's ter zijde zullen staan. Maar vooral wordt nadruk gelegd op hun eenheid. Eén zijn zij, deze zeven, één van zin en woord en daad, één ook met Ahura Mazda, die hun aller vader en leermeester is. Want zij lezen elkander in de ziel, en allen peinzen zij over wêldenken, wêlspreken

verklaart als den A. sp. die het snelst komt, den behulpzaamste. Daarentegen heeten Ys. 16, 4 de bekende zes de eerstgeschapene, heil-begeerige schepselen van Ahura Mazda, en wordt het vuur eerst aangeroepen nadat de naam van A. M. weer herhaald is, en Ys. 66, 1 worden Sraoša en het Vuur van A. M., den hoogen heer van den eerdienst, zeer bepaald van de heilige of weldoende Onsterfelijken onderscheiden.

¹⁾ Yt. 7, 3 vergel. met 8, 1. Op de eerste plaats heet het: „Zoodra de maan zich vertoont gaan de A. sp.'s op, vergaderen haar licht of glorie en verdeelen dat over de door Ahura geschapen aarde.” Op de tweede plaats wordt ongeveer hetzelfde van de schitterende sterren gezegd. Met die A. sp.'s en sterren kunnen natuurlijk de zeven planeten niet bedoeld zijn, want deze zijn bij Iraniërs booze wezens.

en weldoen en over Garô-nmana, den hemel ¹⁾). Zoo wordt het zevental eigenlijk een zeveneenheid in Mazda en wordt op mystische wijze uitgedrukt, dat de zes van hem onderscheiden personen eigenlijk slechts eigenschappen of werkingen van hemzelf zijn. Het is inderdaad een vervollediging van 't godsbegrip, een poging om in het Eene het menigvuldige te besluiten, omdat in den naam Ahura Mazda letterlijk genomen slechts de hooge wijsheid Gods wordt aangeduid ²⁾). De kiemen dezer voorstelling kan men reeds in de Gâtha's vinden, en zij klimt misschien nog wel hoger op, want van de eenswillendheid der Âditya's wordt ook bij de Indiërs gesproken.

Neemt men elk dezer Ameša speñta's op zichzelf, dan vindt men plaatsen genoeg in 't jonger Avesta, die bewijzen, dat men hun oorspronkelijke ethische beteekenis nog niet vergeten had, maar hier en daar ook sporen van die traditioneele leer, die hun geheel andere, realistische functiën toeschreef. Vooreerst worden zij, althans in 't Khorda-Avesta, van afgetrokken denkbeelden door onzijdige of vrouwelijke namen uitgedrukt, mannelijke geniën; zelfs de zeer vrouwelijke Haurvatât en Amərētât heeten Heeren ³⁾). De naam van Ârmaiti, die, zooals vroeger gezegd werd, oorspronkelijk ook als godin der aarde gedacht werd, gebruikt men enkele malen voor de aarde zelve; dien van Aša vahišta, blijkbaar reeds tot genius van 't vuur verlaagd, voor het vuur zelf. Khšathra vairya kan op eenige plaatsen geen andere betee-

¹⁾ Deze schets van de leer der Ameša speñta's is voornamelijk ontleend aan de twee parallele plaatsen uit den Farvardin- en den Zamyadyašt, Yt. 13. 82 vgg. en 19, 15 vgg. Vgl. ook Ys. 14, 1 en 2.

²⁾ Reeds Rapp, ZDMG. XIX, 64 heeft iets dergelijks opgemerkt. Maar als hij de A. sp.'s, „marklose Personificationen, Gestalten ohne Fleisch und Blut, blosse Abstractionen" noemt, dan geldt dit alleen voor de leer in haar oorspronkelijke gedaante en in de bespiegelingen der priesters, niet voor de volksvoorstelling.

³⁾ Sirôze 1, 6 en 7.

kenis hebben dan die van ,metaal'; men weet dat hij in de latere leer, van genius des Rijks, dat is van het Rijk van Ahura Mazda, de beschermer der metalen wordt. Haurvatât en Ameretât, de geniën van de spijs en drank der hemellingen, der onsterfelijken, en wier namen zelven heil (letterlijk: volkomenheid) en onsterfelijkheid beduiden, worden eerst, en dit zeer natuurlijk, de stillers van honger en dorst, al was dit zeker niet in overeenstemming met de gâthische leer, die aan beide als uitsluitend hemelsche gaven de aardsche zegeningen van kracht en duurzaamheid tegenoverstelde. Ten slotte werden zij, omgekeerd, de eerste de genius der wateren, de tweede die der planten; door welke gril der theologische bespiegeling, die door niets gerechtvaardigd wordt, is moeilijk meer na te gaan. Maar voor dit laatste althans vindt men in 't Avesta nog geen zeker bewijs ¹⁾. Evenmin daalt in onze oorkonden, de jongste niet uitgenomen, Vohumanô nog tot den rang van Heer der dieren, waartoe de latere leer hem vernedert. Dat hij wel eens voorkomt als de hemelsche type van den mensch en zijn naam dan eenvoudig ,den mensch' aanduidt is verklaarbaar en komt reeds in de Gâtha's voor ²⁾. Wij zullen niet pogen de groote veranderingen in beteekenis die sommige Ameša speñta's dus reeds in deze, zij 't dan ook waarschijnlijk eerst tegen 't eind dezer periode ondergingen, alle te verklaren. Van enkele is dit niet moeilijk. Aša vahišta is wel een begrip dat al wat voegzaam, betamelijk, plicht-

¹⁾ Voor *ârmaiti* als aarde, *aša vahišta* als vuur, *khšathra vairya* als metaal zie men de plaatsen aangehaald bij Justi, *HB. der Zendsprache*, in voce. Volgens hem, zie op *haurvatât* en *amēretât*, zouden deze woorden op twee gelijkkluidende plaatsen de vloeibare offeranden en het hout van 't offer beduiden, wat de traditioneele verklaring is, natuurlijk ook door Darmesterer gevolgd, maar uit den tekst kan dat niet worden opgemaakt. Veeleer omgekeerd moet hier het eerste als de *draona*, het tweede als de vloeibare offerande worden opgevat.

²⁾ Vgl. hier ook Justi *HB. der Zendsprache*, voc. *mānaih*, c. De meeste daar besproken plaatsen zijn gâthisch.

matig is, de gansche gerechtigheid omvat, maar als verpersoonlijking der sacrale reinheid en van den eerdienst kon deze genius van zelf de beschermer van 't vuur worden. Van Armaiti, Haurvatât en Amëretât spraken wij reeds. Maar wat den genius van 't hemelrijk, der goddelijke heerschappij, tot den heer der metalen kon maken, is niet duidelijk. De latere theologen weten dit wel. De heerschappij, die zij opvatten als 't Koningschap in 't algemeen, wordt in stand gehouden en uitgebreid door de wapenen en deze zijn van metaal ¹⁾. De reden moet natuurlijk een andere zijn, die ons echter nu ontgaat. Veeleer zou ik de oorzaak willen zoeken in de aloude verwantschap van de begrippen 'rijk' en 'rijkdom', en dus aan de metalen als geldswaarde denken ²⁾. Hoe Vohumanô als Bahman de Heer der dieren geworden is, is niet minder raadselachtig. Maar als men opmerkt, dat de ritualisten onder zijn helpers de Maan en de Ziel van 't Rund vooraan stellen, en dat uit het zaad van 't gedooide protoplastische rund, in de maan (*gaocithra*) gezuiverd, menschen en dieren voortkomen, dan vindt men in deze mythische voorstelling misschien de brug tot de latere leer, die echter in het door ons behandelde tijdperk nog niet schijnt gevormd te zijn.

Vohumanô wordt integendeel in 't jonger Avesta eer verhoogd dan verlaagd. Hij blijft niet alleen de voornaamste der Ameša speñta's het nauwst met Ahura Mazda verbonden, maar deze schept eerst na overleg met hem, en de Ameša speñta's worden gezegd met hem samen te wonen, omdat zij eigenlijk door hem geteeld en voortgebracht zijn ³⁾.

¹⁾ Zie het onuitgegeven fragment uit den grooten Bundahiš, vertaald door Darmesteter, *Zend-Avesta* II, 305 vgg.

²⁾ Ik denk hier aan den *δημιουργος πλούτου* van Plutarchus, waarmee zeker Haurvatât niet bedoeld kan zijn, zooals men gewoonlijk meent. Hierin moet veeleer Khšathra schuilen. De *δ. ἐννομίας*, waarmee men Khšathra vereenzelvigt, is veeleer *vanhuyâ daēna*, de goede wet of leer.

³⁾ *Mâta bâta*, Visp. 11, 12.

Ja, men zou haast aan vereenzelviging van Ahura Mazda en Vohumanô kunnen denken, als men leest dat Speñta Ârmaiti en Aša het eerst van alle reine scheppingen geschapen zijn, waardoor Vohumanô, die hen altijd voorafgaat tot de ongeschapen hemelmachten zou worden gerekend ¹⁾.

Ârmaiti behoudt haar dubbele rol van beschermgeest der aarde en verpersoonlijking van het rechte denken, waaruit de godsdienstige liederen en spreuken voortkomen. De macht over de booze geesten aan die heilige teksten toegekend wordt dus als de hare beschouwd. Zij breekt hun aanval, verwart hun verstand, verlamt hun handen ²⁾. Door haar blik maakt zij den moordenaar machteloos ³⁾. Zij is het aan wie men alle kennis van gâtha's en yasna, maar ook de antwoorden op alle vragen verschuldigd is ⁴⁾. Dit is de eene zijde van haar wezen. Daarentegen roept Yima haar als den beschermgeest der aarde aan, wanneer hij haar uitbreidt ⁵⁾. Tot haar, in vereeniging van Mazda bidt men om gezondheid voor het vee, de mannen en het vrome kroost, opdat alle huisgenooten zomer en winter op haar gebied mogen wonen ⁶⁾. Maar wee hem die den goeden landbouwer, den waren vrome, niet milddadig behandelt. De vertoornde godin stort hem, tot straf voor zijn gierigheid, in de duisternis, de wereld der smart, het slechtste oord, den diepsten afgrond ⁷⁾.

¹⁾ Vsp. 19, 2.

²⁾ Yt. 1, 27. *aēšām* moet op booze wezens slaan. De twee laatste regels der strofe versta ik niet.

³⁾ Yt. 1, 29. Als beschermster tegen de demonen wordt zij ook met Ahura Mazda samen aangeroepen, Vend. 8, 21.

⁴⁾ Vend. 18, 51.

⁵⁾ Vend. 2, 10 en 18. Zij heet daar zelfs de woning, waarvan Ahura Mazda de meester (*paiti*) is.

⁶⁾ Ys. 16, 10.

⁷⁾ Vend. 3, 35. Haar daarom tot een chthonische godin, in de diepte wonend, te willen maken, is door niets gerechtvaardigd. Darmesteter deed dit in zijn engelsche vertaling. In de fransche herhaalt hij echter deze meening niet.

De vereering van Sraoša, den genius der openbaring, die in de Gâtha's, als de hoorder en gehoorzame, de middeelaar is tusschen de hemelwezens en de menschen, heeft in het jonger Avesta een hooge vlucht genomen ¹⁾. Met levendige kleuren, in beelden voor een deel aan de natuurmythologie ontleend doch zelve niet zonder dichterlijke verheffing, schildert hem de Srôš-Yašt, althans wanneer wij het lied ontdoen van prozaïsche toevoegsels der latere theologen. Hij het eerst van al Mazda's schepselen heeft naar zuiveren ritus met baresma in de hand en de heilige liederen zingend, Ahura zelf, de zes Ameša speñta's en het tweetal dat de wereld schiep en beschermt ²⁾ vereerd, en

¹⁾ De bronnen, waaruit wij de kennis van den jong-avestischen Sraoša moeten putten, zijn voor een deel zeer jong. De oudste en voornaamste is de Srôš-yašt, Ys. 57, waarvan Srôš-yašt-hadokht een jonger, verkorte redactie is. Veel later is het merkwaardig gesprek tusschen S. en de Drukhš, Vend. 18, 30—59. In den yašt is wel sprake van de vijf Gâtha's van den Spitama, den vromen Zarathuštira, die hij zingt naar 't metrum, den Yasna haptanghâiti en het Fšûsômâthra, en van nog andere teksten waaromtrent wij niet weten of er werkelijke boeken mee bedoeld zijn (zooals *paiti-parštô-sravanhem*, vgl. Yt. 5, 91 *parštôvacanhô*). Ys. 57, 8 en 22. [Vend. 18, 51 noemt alleen dit laatste met de Gâtha's en den Yasna (h. h.).] Het lijdt echter geen twijfel dat de passage van den yašt waar deze heilige literatuur wordt opgesomd daartoe oorspronkelijk niet behoorde. Zij is proza, terwijl het metrisch gedeelte alleen van 't Ahuna-vairya spreekt.

²⁾ Wie die *páyu thworestara* zijn, heeft van ouds de uitleggers moeite gebaard. De traditie denkt aan twee functies van Mithra, Darmesteter aan Mithra en Ahura, meermalen aldus in een dvandva verbonden. Hoe vreemd het schijne, ik meen, dat zij geen andere zijn, dan de twee geesten, *mainyû*, die ook in str. 17 als de scheppers der wereld genoemd worden, *spenta* en *añra*. *Añra mainyu* is voor den dichter van dezen yašt nog geen booze geest, die als vijand tegen Ahura Mazda over staat, en van dezen laatste, die reeds genoemd is, worden hier de twee scheppers onderscheiden. § 32 waarin *Añra mainyu* als booze geest genoemd wordt is een later invoegsel in het oude lied. Voor den dichter zijn Dood (*mahrkât*), *Aêšma* en de *Haëna's* met de *Daëva-drukhš* en *Vidhôtuš* de voornaamste booze geesten. Zie str. 25.

wederkeurig komt ook hem een haoma-offer toe. Immers Haoma zelf heeft hem op den hoogsten top der Hara-bareza, van den godenberg, waar ook zijn schitterend paleis staat, reeds een offer gebracht. Maar niet alleen een hemelsche priester, ook een heilsprofeet is hij, de groote leeraar, die het zuivere geloof, de wet van Mazda, verbreidt over de aarde en door wiens zegevierend gezag, wetenschap en wijsheid de onsterfelijke weldoeners zelven door de zeven werelddeelen gaan. Een hemelsch vierspan paarden, enkel licht zonder schaduw, voert hem met onbereikbare snelheid van de eene zijde des hemels naar de andere, en driemaal daags, driemaal 's nachts doorloopt hij het Karšvare Hvaniratha, deze menschenwereld, met zijn wapen, het wonderwoord Ahuna vairya, in de hand. Daarom, onheil, verderf en rampen kunnen het huis niet treffen waar men hem gastvrij ontvangt. Geen booze geest kan hem ooit weerstaan. Hij vreest geen hunner, maar zij sidderen en krimpen samen voor hem. Hij vermorzelt hun den kop met zijn geweldige knots, hij, de moedige, snelle, sterke, heldhaftige, hoogverhevene, die na elke overwinning zegevierend terugkeert in de vergadering (*vyakhman*) der Ameša speñta's, waar hij ook rechtens behoort. Nooit rust hij, de altijd waakzame, die geen slaap gekend heeft, sedert de twee geesten deze lichamelijke en geestelijke wereld schiepen en dus de strijd der beide machten begon. Met opgeheven zwaard staat hij te middernacht, de levende wereld beschermend, en veilig en rustig, als in een welbewaakte vesting, slapen de arme vromen, mannen en vrouwen beide.

Wij gaan achter deze schoone conceptie geen natuurgod zoeken. Sraoša is een echt zarathustrische schepping van oudsher, een verpersoonlijkte abstractie, gelijk zijn naam aanduidt, de genius van de gehoorzaamheid en vandaar der goddelijke openbaring. Nu wordt hij de persoonsverbeelding van de goddelijke openbaring niet alleen, waarom hem de genius der waarheid Arsti vergezelt, maar van de geheele

religie, de zegevierende die zich met ongelooflijke snelheid verbreidt, waartegen geen machten der duisternis en onwetendheid vermogen en die alle onheilen van het hoofd der vromen afwendt; het ideaal van den waren atharvan tevens, die, terwijl allen slapen, de nachten biddend en peinzend doorwaakt en het reine vuur waarvoor de daêva's vluchten, onderhoudt. Aan de natuurmythen zijn de trekken van het dichtelijk beeld ontleend, de Yazata zelf is een zuiver ethische figuur. En dat hem in den volksgodsdienst de haan, Parôdarš, de omhoogziende vogel, zooals de vromen, niet Kahrkataš, zooals de slechtsprekende menschen hem noemen, zijn heilige vogel werd, mag niet uit een oude animistische vereering afgeleid, maar moet als een natuurlijke symboliek bij den genius der waakzaamheid beschouwd worden. Hij is het toch die op geregelde tijden van den nacht den vrome wekt om het vuur te onderhouden en hem 's morgens roept tot het gebed. In den strijd tegen den slaapdaêva Bušyâšta is hij daardoor Sraoša's bondgenoot. Zoo is, even licht verklaarbaar, Sraoša zelf de bondgenoot en medestrijder van den genius der trouw, den vijand van logen en onwaarheid, Mithra, en de dichter van het lied aan dezen god gewijd, als hij beschreven heeft hoe Mithra en Rašnu de schenders van waarheid en trouw, de Mithro-drujaš, over en weer naar elkaar toe drijven, zegt tevens, dat Sraoša ze aan die beide beschermers der godvruchtigen toeblaast ¹⁾). Men zou zich zeker vergissen, als men daaruit opmaakte, dat hij vroeger een windgod geweest moet zijn.

Gansch eigenaardig is het gesprek van Sraoša met de Drukhš, dat Vend. 18 heeft. De auteur wil de reinigingen en de boetedoeningen voorschrijven, die men in acht heeft te nemen na enkele overtredingen der reinheidswet of

¹⁾ Yt. 10, 41. *Sraošô ašyô vîspaēibyô naēmaēibyô hām-vāiti paiti thrātāra yazata*: De vrome S. blaast hen van alle oorden samen naar de twee beschermende goden. In str. 52 is S. met Nairyô-sanha Mithra's medestrijder.

onwillekeurige besmettingen. En om die aan te dringen stelt hij 't zoo voor, dat de Drukhš zelve dit aan Sraoša onthuld heeft, vooral dat, naar haar eigen getuigenis, zulk een bewust of onbewust overtreder vleeschelijke gemeenschap met haar gehouden heeft. De Drukhš, sidderend voor de dreigende knots van den Yazata, spreekt hem aan met hoffelijke woorden en geeft, onwillig maar uit vrees, volledig antwoord, ofschoon zij zelve met scheldwoorden overladen wordt. Het is niet meer dan de inkleeding eener bijzondere wet, maar zij bewijst, hoe hoog men de macht der yazata's boven die der daêva's verheven achtte.

Hebben de Ameša speñta's en Sraoša in deze periode een scherper geteckende persoonlijkheid verkregen, dan hun in de gâthische werd toegekend, het was niet meer dan natuurlijk dat de godsleer, bij de verbreiding der nieuwe religie in ruimer kringen, zich in die richting ontwikkelde. De dichters zelve hadden daartoe den weg gebaand. Maar men vergenoegde zich daarmee niet meer. Sommige begrippen, in de Gâtha's nog niet meer dan dat, nog geheel onpersoonlijk, worden in 't jonger Avesta tot persoonlijke yazata's verheven en als zoodanig gediend. Rechtvaardigheid en waarheid, de ware leer en de wijsheid, de goddelijke verlichting zijn daarvan de sprekendste voorbeelden.

Hetgeen recht en waarachtig is wordt nu in de wereld der hemelgeesten vertegenwoordigd door de yazata's Arštât (Aršti), Erethé, Rasāstāt en vooral door Rašnu. Rašnu razišta, de rechtvaardigste rechtvaardigheid, heeft van dit viertal de grootste beteekenis. Hij heeft zijn eigen yašt, waarin hij genoodigd wordt tegenwoordig te zijn bij verschillende soorten van godsoordeelen (*vara*), en waarin hij wordt voorgesteld vertoevende in alle deelen van 't heelal, van de zeven werelddeelen af tot in het ongeschapen licht en de hemelsche paradijzen. De noodiging is echter eerst alleen tot Mazda zelve gericht, doch gaat dan ongemerkt op Rašnu

over, die ook inderdaad niet anders is dan de personificatie van den onfeilbaren en alwetenden God ¹⁾. Bij zijn naam een valschen eed te zweren, wanneer men voor het kokend eedwater staat, is even groote zonde als Mithra te bedriegen ²⁾. De waarheid is zijn wet ³⁾. Bij de brug Cinvať, waarover de vromen ten hemel stijgen, houdt hij met Mithra en Sraoša de wacht ⁴⁾. Het zal wel onder griekschen invloed geweest zijn dat van dit drietal doodenrechters gemaakt werden en de late traditie dat hij de balans houdt voor de zielenwegers Arstât en Zamyat is wellicht egyptisch van oorsprong. Maar in elk geval zijn al deze voorstellingen met zijn oorspronkelijk karakter in overeenstemming.

Cista of Cistî, de wijsheid, is een oud zarathustrisch begrip dat zelfs in den naam van Zarathušta's dochter Pôurucistî voorkomt ⁵⁾ en zoo is ook Daëna, meermalen in de Gâtha's voor de nieuwe leer, het ware geloof ⁶⁾ gebezigd. Beide worden nu als Cista razišta en Daëna mazdayasni, persoonlijke yazata's waaraan de Dîn-yašt gewijd is. Onderscheiden, worden zij toch niet gescheiden en door den samensteller van het poovere stuk geheel gelijk gesteld ⁷⁾. De vereering van de mazdayasnische leer en van de waarachtigste wijsheid was zarathustrisch rechtzinnig, maar dat aan beide nu een bijzondere eerdienst werd toegekend

¹⁾ Rašn-yašt, Yt. 12. Ook Vend. 4, 55 komt R. bij het godsoordeel.

²⁾ Vend. 4, 54 vg.

³⁾ Afrin Paigh. Zart. (Yt. 23 Westerg.) 7. Vgl. ook Yt. 12, 0: *arš-ukhdhahē vacaṇhō yať frādat-gaēthahē khš.*

⁴⁾ Vend. Pehlvi, 13, 9 citaat, Darmesteter, ZA. III.

⁵⁾ Zelfs Ys. 51, 16. vgg. vat Mills, The Gâthas², p. 186, Cistî = Sophia als eigennaam op.

⁶⁾ De 'leer', het ware 'geloof' schijnt mij de beste vertaling voor *daëna*. Noch de 'Wet' (Justi), noch de 'Religie' (Darmest. Mills) geven den zin juist weder, al zijn 't verwante begrippen.

⁷⁾ De Dîn-yašt (Yt. 16), ofschoon naar Daëna genoemd, houdt zich hoofdzakelijk met Cistâ bezig. In § 1 echter wordt deze geheel gelijkgesteld met eerstgenoemde. Het stuk is een onbeduidende samenstelling in proza, voor een deel aan Yt. 14 ontleend.

schijnt de auteur eenigszins te willen rechtvaardigen. Althans hij verzuimt niet te zeggen, dat Zarathuštra zelf en Hvôvî, zijn gade, reeds aan Cišta offers brachten, hij in de hoop daardoor een scherp blik en gezondheid te erlangen, beide vertrouwend dat zij door haar goed, d. i. naar de *daëna*, zullen leeren denken, spreken en handelen ¹⁾, en alle atharvans en goede vorsten volgen hen in dezen cultus na. De atharvans, die hier „van verre gewenscht” ²⁾ heeten, ontvangen van haar een goed geheugen (om de *daëna* uit het hoofd te leeren) en gezondheid om haar in de wereld te verbreiden, de landsheer vrede voor zijn land en ook gezondheid.

Een gansch eigenaardige iranische voorstelling die de zarathustrische leer zich toegeëigend en op haar wijze ontwikkeld heeft is het *hvarena*. Hoeveel eigennamen er mee samengesteld zijn, is bekend. De oudste waarvan wij weten zijn wel de twee medische koningen Sitir-parna en E-parna die Esarhaddon bestrijdt en overwint ³⁾. Oorspronkelijk zal het wel het hemellicht zelf geweest zijn in zijn natuurlijke beteekenis. Dat blijkt daaruit, dat volgens de traditie de hemelsche glorie te middernacht begint neer te dalen naar de sfeer der sterren en zoo verder door een heiligen geest aan het licht vóór zonsopgang, den dageraad (*ušā*), gebracht wordt, die aldus het verstand (*ušī*) aan de menschen geeft, maar 's avonds weer naar Auharmazd terugkeert ⁴⁾. Maar in

¹⁾ Yt. 16, 15 zegt eigenlijk dat Hvôvî van C. als haar lot, haar toegelegde deel (*baghem*), Zarathuštra voor haar man wenschte, ten einde zoo de *daëna* te volgen.

²⁾ *Dūraē frakâtō* (beter dan de lezing *°dâtō*) Vgl. Ys. 42, 6, waar gezegd wordt dat zij van verre kwamen (*yōi aēyān dūrāt*), wenshende de landen te heiligen (*ašō-išō*).

³⁾ 1 R. 46, col. IV, 13 vgg. Men weet dat *parna* (*frâna*) de medo-perzische of zuid-west-iranische vorm is van het avestische *hvarena*.

⁴⁾ Fragm. van den grooten Bundahiš bij Darmesteter, Zend-Avesta II, 316. De auteur van den Bundahiš verklaart dit daardoor, dat men 's morgens helderder van geest is, maar ziet niet in dat de glorie eerst

de mazdayasnische leer wordt het *hvarena* het goddelijk licht dat den menschelijken geest verheldert, zoodat men anderen kan leiden, voorgaan, onderrichten, wondere werken volbrengen en zelfs de wereldheerschappij verwerven. Het spreekt van zelf dat men zich dat verwerven op magische wijze voorstelde, misschien ook wel als een aureool zichtbaar om het hoofd van den gelukkigen bezitter.

De yašt die uitvoerig over het *hvarena* handelt is de Zamyād-yašt ¹⁾, niet een der minste. Het is een geschiedenis van het goddelijk licht. Van nature het eigendom van Ahura-Mazda en de Ameša speñta's heeft het hen al wat goed en edel is doen scheppen en zal het hen eenmaal bij de voleinding der wereld de vernieuwing van alle dingen en de opstanding der heiligen doen bewerken, zoodat de menscheid niet meer oud wordt en sterft, maar eeuwig leeft en gelukkig is. Er wordt zeer bepaald onderscheid gemaakt tusschen de hemelsche en aardsche yazata's, ook wel tusschen de Saosyañts, de heilanden namelijk van vroeger tijd en die nog in de toekomst verwacht worden, wien deze goddelijke heerlijkheid eigen is, en hen, waaraan zij slechts wordt verleend ²⁾.

Tot dezen behooren in de eerste plaats de mythische koningen die de geheele wereld beheerschten, Haošaṇha, Takhmô-ṭrupa en Yima, op wie wij later terugkomen. Yima verliest haar, omdat hij zich aan leugen schuldig maakt en nu wordt zij verdeeld onder Mithra, Thraētaona en Keresaspa

's avonds terugkeert en dus het geheele daglicht omvat. Zie ook wat straks gezegd wordt over de verdeeling van Yima's glorie onder drie goden.

¹⁾ Eigenlijk § 9 ad fin. §§ 1—8 geven een opsomming van bergen. Daarom, en omdat op den dag aan de aarde gewijd het *hvarena* meê werd aangeroepen, heet zeker de yašt die zich hoofdzakelijk met het laatste bezighoudt nochtans *zamyād*, d. i. aarde.

²⁾ Letterlijk: zich voegde bij, zich vereenigde met, *upañhacaitē*. Van de goddelijke wezens heet *yašt asti*.

en gaat daardoor voor de menschheid verloren, waartoe de sage natuurlijk de drie eerstgenoemde vorsten rekent. De drie yazata's die elk een derde van Yima's glorie bekomen vertegenwoordigen òf drie deelen van Irân ¹⁾, òf, en dit in elk geval oorspronkelijk, morgen, middag en avond. Toch vinden wij de heerlijkheid weer in 't bezit van de zoogenaamde Kayanische dynastie, de koningen die alle het epitheton *Kavi* voor hun naam hebben, van Zarathustra zelve en van Kavi Vištâspa, totdat zij ten laatste het deel wordt van den Heiland (Saošyañt) die de vernieuwing der wereld zal teweeg brengen.

Steeds, hetzij er sprake is van yazata's die haar rechtens bezitten, 't zij van vorsten of profeten die haar erlangen ²⁾, altijd wordt deze heerlijkheid *kâvaēm* genoemd, wat men gewoonlijk, naar de traditie, doch zeker onjuist, de koninklijke' vertaalt. Beduidde het woord *kâvaēm* dit, het zou een zonderlinge bepaling zijn voor de scheppingskracht der goden en de geestelijke macht des hervormers en zijner profeten. Het is de uitdrukking voor de bovenmenschenlijke wijsheid die, der goden eigendom, slechts aan enkele bevoorrechten op aarde ten deel valt, een aanschouwen der hoogere waarheid dat niet door 't gewoon verstand erlangd wordt. Een goed gekozen epitheton dus voor het *hvarēna*, de hoogere verlichting.

Tusschen de verdeeling van het *hvarēna* onder de drie goden en het verwerven daarvan door de dynastie der Kavi's, bevat de yašt een zeer eigenaardige episode. Hier pogen zich de twee wedijverende geesten *speñta* ³⁾ en *aira*

¹⁾ Mithra is de nationale god der Medo-Perzen, Keresaspa van de familie Sâm, behoort in 't Oosten, bepaaldelijk in Seistân thuis, voor Thraëtaona, van de familie Âthwya, zou dan het NW., het gebied der Kaspische zee overblijven.

²⁾ Bij de *saošyants* heet het nu eens *yašt asti* dan weder *upanhacaitē*.

³⁾ Men ziet hoe duidelijk hier *Speñta* mainyu van Ahura Mazda onderscheiden wordt, daar deze het *hvarēna* rechtens bezit.

mainyu van het hvarena meester te maken, waartoe de een Atar, den vuurgod, de ander den draak Azhi dahâka afvaardigt. Nu eens is de een, dan de ander bij den wedloop voor, maar het begeerde goed, hier de onbereikbare heerlijkheid ¹⁾ genoemd, ontsnapt hun beiden dan ook en wordt door den watergod Apâm napât in de diepte der mythische zee verborgen. Daaruit poogt dan de Turaniër Frañrasyan tot driemaal toe het te veroveren, doch telkens vergeefs. Of deze, zelfs voor de hemelgeesten en voor den machtigen yazata Atar niet te verkrijgen heerlijkheid eeuwig verborgen zal blijven, dan wel op den wereldheiland zal overgaan, is bij de duisterheid der nu volgende regels niet meer uit te maken ²⁾. Maar het laatste is toch zeer waarschijnlijk.

De latere theologen hebben, naar hun gewoonte, wat zij in de teksten vonden gesystematiseerd. Zoo tellen zij drie of vier soorten van hvarena, het kâvaêm, het airyanem, het ahvaretem, en sommigen voegen er dan nog dat van

¹⁾ *Ahvaretem hvarenô*. Het woord wordt verschillend overgezet, soms: onuitbluschbaar, soms: niet schijnend. 'Onbereikbaar' schijnt wel 't verkieslijkst.

²⁾ Yt. 19, 65—69. Volgens Geldner's vertaling, *Drei Yasht aus dem Zendavesta*, p. 43 vg., zou de onbereikbare Heerlijkheid zich hier vereenigen met de rivier Haêtumant (Hilmend), die daardoor zooveel kracht zou verkrijgen dat zij ten laatste alle niet-arische streken overstroomde. Ik denk niet, dat G. haar nog zal volhouden, want de lezing die hij genoodzaakt was daarbij te volgen verwerpt hij in zijn uitgave terecht. Er is duidelijk sprake van iemand die heerscht waar het meer Kâsi ligt (*yô aradať frakhšayêiti yatha xrayô yať kâsaêm haêtumatem*), en daar dit meer tot aan de voleinding der wereld het zaad van Zarathuštra bewaart, waaruit de Wereldheiland geboren zal worden, kan wel niemand anders dan deze bedoeld zijn. Zoo ook Bartholomae, *Arische Forschungen*, I, 133 vg. en de Harlez o. d. p. Darmesteter houdt het enkelvoud voor een collectief, slaande op de Kayanische dynastie. Maar de § behoort zeker bij de volgende. Ook kan van de Kayanische dynastie niet gezegd worden, dat zij de mazdayasnische leer bevordert, zooals 't hier 106 heet, want deze werd eerst na haar gepredikt.

Zarathuštra bij ¹⁾). Het eerste zou dan het koninklijke, het derde het priesterlijke zijn, en wel dat van Mazda, die zelf priester is. Maar wij hebben gezien dat de kâvische heerlijkheid juist het eigendom van Mazda en de yazata's is en ook aan Zarathuštra, den priester bij uitnemendheid, gelijk ook aan den Heiland wordt toegekend. Bovendien wordt in den Yašt geen onderscheid tusschen het kâvische en het onbereikbare *hvarena* gemaakt ²⁾). Het is dan ook altijd maar een en hetzelfde, of men het als hoogere bezieling, dan wel als voor geweld der vijanden onbereikbaar en dus alleen aan de arische stammen verzekerd aanduidde.

4. NATUURGEESTEN EN OUD-ARISCHE GODEN.

Met niet minder ijver dan vroeger, werden ook in dit tijdperk de natuurgeesten vereerd. Bovenaan staat steeds het Vuur. Dat was, meenden de grieksche schrijvers, de meest vereerde god der Perzen, dien zij gewoonlijk Hestia, en niet Hephaestus noemen. Zoo noemt ook Herodotus de hoofdgodheid der Skythen, die in de steppen langs de zwarte zee woonden en naar hun namen, zeden en eigen traditiën te oordeelen, aan de Iraniërs verwant waren ³⁾). De dienst van 't vuur als huis- en stamgod, alzoo van 't haardvuur in de eerste plaats schijnt wel een voorvaderlijk gebruik van al deze stammen geweest te zijn en de zarathustrische hervorming sloot zich daarbij aan. In het jonger Avesta

¹⁾ Siroze I, 9. Fragm. van den Gr. Bundahiš, bij Darmesteter ZA. II, 305.

²⁾ Dit blijkt uit Yt. 19, 65 vergeleken met 68 en 69. Ook in den Hormizd-Yašt wordt alleen van 't *kâvaēm hv.* gerept.

³⁾ Zie de plaatsen bij Rapp, ZDMG. XIX, 73f. en vgl. Herod. 4, 59 en 5, 9. Iets dergelijks zegt Edv. Lehmann, *Zarathustra*, I, 129. Indien ik niet meer naar het werk van dezen geleerde verwijs is het alleen, omdat ik bevreesd ben, bij mijn geringe kennis van het Deensch, zijn meening niet altijd juist weer te geven.

neemt die cultus een voorname plaats in. Soms is het niet meer dan de oude, naïeve natuurdienst. Bijvoorbeeld als het heet ¹⁾):

Allen brengt hij dan dit voorschrift,
 Âtar van Ahura-Mazda,
 Allen toch voor wie hij kookt
 't Nachتماال en het morgenmaal;
 Van die allen samen eischt hij
 Offeranden goed en heilzaam.
 En met lofprijs, Spitama!
 En die allen die voorbijgaan
 Ziet steeds Âtar op de handen:
 „Wat brengt aan den vriend de vriend toch,
 Hij die komt aan hem die stilstaat?”

Zoo vraagt hij bij elk der drie nachtwaken voedsel: hout, baresmabundels en granaattwijgen, datgene namelijk wat het reine vuur onderhoudt, wijdt en welriekend maakt, en zegent hem die aan zijn wensch voldoet ²⁾). Maar op meer dan dat wat hem voedt heeft Âtar aanspraak. Ook met bepaalde offergaven, met myazda en den haoma-vijzel in de hand moet men hem naderen, en offer en prijs moeten hem gebracht worden, onafgebroken, heel den langen tijd tot aan de vernieuwing der wereld. Dan schenkt hij zijn heil aan zijn aanbiddler, en „hoe onwaardig deze zichzelf ook moge gevoelen ³⁾”, heden en ten eeuwigten dage, de beste wereld der vromen, zoo vol glans en enkel geluk. Hier is de natuurgeest een echte yazata geworden.

Maar dat die yazata steeds zijn natuurlijke beteekenis hield blijkt daaruit, dat men niet slechts Âtar in 't algemeen, maar zelfs vijf onderscheiden vuren vereerde. Ik zie ook hier slechts eernamen van den natuurgod, waarvan, reeds

¹⁾ Ys. 62 (= Âteš Nyâyiš), 7 en 8. Voor de vertaling van reg. 4. zie Darmesteter, *Études Iranienes*, II, I61.

²⁾ Vend. 18, 18 vgg.

³⁾ *Yâ mē aňhať afrašaônhão*, Ys. 62, 6.

in de gâthische periode en nu nog stelselmatiger, de atharvans vijf verschillende vuren maakten: het hoogheilzame, de goede vriend, het vriendelijkste, het snelste en het weldadigste (of heiligste). Men wist zelfs duidelijk te zeggen, wat elk van deze was: het eerste het gewone Vahrâm-vuur, het tweede het vuur in 't menschelijk lichaam, het derde dat in de planten, het vierde de bliksem en het vijfde het vuur voor Auhrmazd's aangezicht in Garô-nmana. Er is geen de minste reden om daarin iets anders te zien dan spelen van 't priesterlijk vernuft ¹⁾.

Nevens Âtar, die van ouds in 't zarathustrische stelsel zijn aangewezen plaats had, werden daarin twee oude oostarische vuurgoden opgenomen: Apâm napât en Nairyô-sanha, de Apâm-napat en de Narâçamsa van den Veda, twee goden nauw aan elkander verwant, steeds innig verbonden en wellicht oorspronkelijk slechts twee namen of gestalten van denzelfden god. In den Veda althans is Apâm-napat de in de wateren verborgen Agni, Narâçamsa een van Agni's meest gebruikelijke bijnamen, doch verschillen zij daarin van elkander, dat eerstgenoemde het vuur in de hemelsche wateren en dus den bliksem verpersoonlijkt, de tweede, hoe men ook zijn naam verklaren moge, bij de

¹⁾ Bovendien zijn de commentatoren, wier voorstelling wij in den tekst gaven, Nériosengh en de Bundahîš, het niet eens. Dezen houden het eerste vuur *berexisavañh* voor het paradijsvuur en weten dan met het vijfde *spëništa* geen raad; de een zegt het Vahrâm-vuur, de ander dat in de edelgesteenten, een ander in de sterren enz. Hoe men tot de verdeeling kwam, is vrij duidelijk. Een der vijf moest het paradijsvuur zijn, dat moest dan of *spëništa* zijn (was niet Garô nmana de woning van den *mainyu spëništa*?), of *berexisavañh*, wegens *berexi*, hoog. Het vierde: *vâxišta*, het snelste, kon slechts de bliksem zijn. En ik vermoed dat bij *vohufryana*, de klankovereenkomst met *vohuni*, bloed, aan 't menschelijk lichaam, en bij *urvâxišta* die met *urvara*, boom, plant, aan de planten deed denken. Darmesteter deelt mede dat de Talmud reeds vóór de 2e eeuw na C. deze vijf vuren aan 't Avesta ontleend heeft.

menschen, bij 't aardse offervuur behoort ¹⁾). Bij de Iraniërs is Apām napāt de god die de wateren bevrucht, de hooge schitterende vrouwenheer met de snelle paarden (*aurvataspa*), de mannelijke die mannen schept en vormt ²⁾, en daarom heeft hij met de fravaši's, met Vayu en met het in de wateren verborgen hvarena (waarvan hij wel onderscheiden wordt, doch inderdaad niet verschilt) deel aan de verdeling der wateren over de stoffelijke wereld ³⁾. Hij is dus ook een scheppende god en zijn naam vrouwenheer, *ahura khšathrya*, zal hij wel daaraan te danken hebben, dat hij meest door vrouwen aangeroepen werd om nakroost. En dit geschiedt niet vergeefs. Hij is de god van 't hoorend oor bij uitnemendheid en schenkt heil als men aan hem offert en bidt ⁴⁾.

Nairyô-saṇha is een der geliefdste zarathustrische yazata's geworden, naar wien de vrome mazdayasners zich nog gaarne

¹⁾ Heet Apām napāt *aurvataspa*, RV. 1, 186 wordt gesproken van de „als gedachten snelle hengsten” van Apām napat. Is hij vruchtbaarheidsgod in 't Avesta, RV. II, 35, 2 teelt hij alle wezens. Als bevruchter doch ook kind der wateren, zie RV. X, 30, 6 en II, 35. 13. Narâçamsa is volgens Bergaigne voor *narâm çamsah*, „la formule des hommes,” tegenover *devanâm ç.* „la formule des dieux,” en dus „le dieu de la prière humaine.”

²⁾ Yt. 19, 52. *ahurem khšathrîm khšaêtem* vertaal ik: „den schitterenden vrouwenheer.” Justi: „mit Frauen versehn”, denkt natuurlijk aan de wateren, zijn vrouwen. Anders Darmesteter: „le génie des femmes.” Mannen (*yô nerëuš datha, yo nerëuš tataša*) moet hier wel in den algemeen zinn van „mensch” genomen worden.

³⁾ Yt. 8, 34. In str. 4 heet het, dat het zaad der wateren van hem komt.

⁴⁾ Yt. 19, 52 heet hij *xavanô-sum*, en verder wordt gezegd: *srut-gaošôtemô asti yêximnô*. Vgl. ook Ys. 65, 12. De naam *apām napāt* wordt gewoonlijk vertaald: „het kind” of „de spruit der wateren.” Darmesteter II, 630, n. 82 geeft de voorkeur aan „de navel der wateren.” Wat ook de oorspronkelijke zin van den naam moge zijn — in den Veda is A. n. zoowel de gemaal als het kind der wateren — voor het Avesta schijnt mij D.'s opvatting de ware.

noemen, hetzij met zijn vollen naam, hetzij tot Nârseh verkort. Ook hij is een vruchtbaarheidsgod, die de vrouwelijke zijde der natuur, 't zij in Aramati, 't zij in Anâhita verpersoonlijkt, bevrucht. Het Avesta verloochent deze zijn natuurlijke heteekenis niet. Zij komt ook daarin uit, dat hem het zaad van Gayômaretan en van Zarathuštra tot de opstanding te bewaren wordt gegeven. Vooral echter komt hij voor als de bode der godheid. Zoo zendt Ahuramazda hem naar 't huis van Airyaman om hulp tegen de door Aîramainyu geschapen ziekten, maar hij schijnt toch alleen de middelaar te zijn geweest tusschen Mazda aan de eene, en de yazata's, de kavi's en mythische heroën aan de andere zijde ¹⁾). Sraoša, samen met wien hij om zijn schoone gestalte geroemd wordt ²⁾), was en bleef de groote middelaar tusschen God en mensch. Zoo is hij een eigenaardig voorbeeld van de wijs waarop de oude goden der Ariërs met de zarathustrische leer in overeenstemming worden gebracht. Als hemelbode mocht hij Sraoša niet verdringen, daarom werd zijn werkzaamheid als zoodanig tot de wereld der goden en der voorhistorische personen beperkt, en als een oudgediende werd hij met het ondergeschikte postje van wachter over de kiem van 't hernieuwde menschelijk geslacht bevoorrecht ³⁾).

¹⁾ Vend. 21. Zie ook 22, 7 en 22 vg.

²⁾ Sroš-yt. Y. 57, 3. Ook Aši vañuhi wordt hierbij genoemd.

³⁾ In 't fragment van den grooten Bundahiš by Darmest. II, 319, is hij enkel bode van Ahura naar de Kayaniërs en de heroën.

Nog niet voldoende verklaard is de zonderlinge uitdrukking *khšathra naptar* Y. 17, 11 op Nairyô-saiha toegepast. Darmesteteter o. d. p. omschrijft: „die woont in den navel der koningen”, d. i. zich van koning op koning overerft. Ik moet bekennen van dit wonen van een god in den navel der koningen geen recht begrip te hebben. De overzetting van Windischmann, *Zoroastr. Stud.* 216: „König der Verwandtschaft oder der Fortpflanzung” moge onnauwkeurig zijn, ik houd haar voor nader bij de waarheid. Justi beschouwt het woord als een samenstelling: *khšathrônaptar*, „Königsgeschlecht habend” en haalt Nériosengh's verklaring aan „Köningsnavel”, d. i. oorsprong der koningen. Met zijn beteekenis als vruchtbaarheidsgod staat deze naam zeker in verband.

Niet minder dan het vuur bleef het Water een voorwerp van groote vereering, zooals dat reeds in de jongere Gâtha-periode het geval was. Het ritueel van dezen eerdienst besluit den Yasna; het is voor een deel zeer oud, maar thans maakt de aanroeping der groote godin Ardvî sîra Anâhita daarvan het middelpunt uit. Over haar wordt later afzonderlijk gehandeld; daarbij kan de dienst der wateren dan tevens besproken worden. Wij gaan dien hier dus met stilzwijgen voorbij.

Onder de natuurgoden, die ook door de Zarathustriërs nog met grooten ijver gediend werden, nam Vayu een voorname plaats in. Zelfs in de Gâtha's wordt hij genoemd, ofschoon van een bijzondere vereering in dien ouden tijd niet blijkt. Nu echter wordt hij onder de yazata's opgenomen en met geestdrift bezongen. De 15^e Yašt, al draagt hij een anderen naam — waarover straks — was geheel aan hem gewijd. En hij is daar wezenlijk nog niets anders dan de oude natuurgod. Oorspronkelijk dezelfde als de vedische Vâyú, de bestendige medgezel van den strijdenden, den in het onweder de machten van duisternis en droogte bevechtenden hemelgod Indra, is hij ook in Irân inderdaad de god van hetgeen wij de atmosfeer zouden noemen, voor den Pârsi van dat gebied dat tusschen de hemelsfeer van Ahuramazda en de hel van Anramainyu in lag en het tooneel van beider kampstrijd was. Kortweg zou men hem den god van den wind kunnen noemen, maar men houde daarbij in 't oog dat windgoden in de mythologie — men denke aan Hermes, Mars, Rudra en de Maruts — ook op de lichtverschijnselen des hemels invloed uitoefenen, dat zij als wolkenverzamelaars het licht des hemels verduisteren, als wolkenverjagers het weer in zijn glans herstellen. Deze dubbele werkzaamheid en tweeslachtige natuur van den god was ook den Iraniër niet verborgen, en komt duidelijk uit in den yašt die hem verheerlijkt.

Hoe nu van dezen natuurgod, werkelijk een daêva, een

zarathustrischen yazata te maken? Ethische aankoopingspunten, gelijk ze bij Mithra voor de hand lagen, leverde deze mythologische figuur niet op. Bovendien stond men hier voor de moeilijkheid, dat het gebied van Vayu niet zuiver was, omdat het zoowel aan Ahuramazda als aan Anramainyu behoorde, en de god zelf dus voor een deel een bondgenoot van dezen laatste was. De 15^e Yašt leert ons hoe men zich redde. Dit lied bestaat uit twee grootendeels heterogene bestanddeelen. Het tweede (43 vgg.) is het oudste, zoo niet van samenstelling, althans van voorstelling. Daar is Vayu feitelijk de oude natuurgod. Dat toont de opsomming zijner namen. Zijn hoofdnaam Vayu wordt, volgens een van die valsche etymologieën, waarin de Oudheid behagen schepte, verklaard als degeen die vliegt of gaat ¹⁾ door beide scheppingen, die van den goeden en die van den boozen geest, en omdat hij die beide bereikt of aanraakt geeft men hem den naam Apayatê, en den naam Vanô-vîspâo, omdat hij beide treft. Hier wordt hij dus nog tot de twee vijandig tegenover elkander staande scheppingen gerekend. Gelukkig voor den dichter vond hij in den naam Vohvarštê, de goeddoende, aanleiding om te verklaren dat Vayu dit goede doet voor Ahura Mazda den schepper der Ameša speñta's ²⁾. Maar dan zijn weer bijna al de andere namen toepasselijk op de mythologische verpersoonlijking der werkingen van den wind, zooals dat hij ter aarde werpt, dat hij de vlam aanblaast, dat hij een scherpe lans of een gansche rij lansen is of drilt, dat hij bedwingt en neerslaat, dat hij de snelste der snellen, de sterkste der sterken is, en zelfs wanneer hij *vidhaêvô-kare* genoemd wordt, degeen die tegen de demonen werkt, behoeft dit nog niet zarathustrisch te wezen, noch

¹⁾ *Vayêmi*, van *vi*, gaan, vliegen. De naam Vayu komt natuurlijk van *vâ*, waaien.

²⁾ *Datušô ahurâi mazdâi amēšanām spēntanām* kan alleen beduiden: aan A. M. den schepper der A. Sp.'s, en niet zooals Darmesteter vertaalt: „celui du créateur A. M. et des am. sp.” Vgl. Vend. 19, 4.

ook wanneer hij met het *hvarēna* in verband wordt gebracht ¹⁾. Al deze namen hebben een magische kracht. Vayu verzekert Zarathuštra dat hij ze niet vergeefs zal aanroepen midden tusschen de vreeselijke legerscharen, de optrekkende slagorden, de strijdende volken, of in andere gevaren, of in gevangenschap. De zarathustrische schrijver verzuimt niet den ongeloovige, den *ašemaogha* er bij te noemen, en verzekert dat Vayu paarden, menschen, daēva's in onrust brengt en macht heeft den sterke te storten in de onderste plaatsen, de duizendvoudige duisternis. Dan echter staat de god weer voor ons in zuiver mythologische voorstelling, als een held, hoog gegord en hoog van voet, breed van borst en heupen en met scherp blik ²⁾, en de Yašt eindigt met aanroepingen, waarin de god vooral wordt geschilderd als lichtwezen, met gouden helm en kroon en halsketen, op gouden wagen met gouden wielen, gouden wapenen en kleeding, schoeisel en gordel.

Opmerkelijk is nu, dat Zarathuštra moet vragen hoe Ahura Mazda wil, dat Vayu zal gediend worden. Het antwoord is niet duidelijk; alleen is er uit op te maken, dat het baresma bij deze handeling op eigenaardige wijze moest bewogen worden en dat het offer in den vroegen morgen moest worden gebracht ³⁾. Die zoo offerde zou tot loon van

¹⁾ Ik geloof niet dat de samensteller van onzen Yašt al deze epitheta zelf verzonnen heeft. Zij schijnen mij een bloemlezing uit oudere literatuur, wat o. a. daaruit blijkt, dat *tarō-tbaēša* = 'tegen pijniging of kwellings' onmiddellijk gevolgd wordt door hetzelfde woord in omgekeerde orde.

²⁾ Yt. 15, 54. Deze regels, die hier eigenlijk misplaatst zijn, zijn een fragment van een ouder lied, waarvan echter het slot door prozaïsche uitbreiding bedorven is.

³⁾ Yt. 15, 55. Het baresma moet genomen worden *fracinathwarē* en *vicinathwarē*, bijeenhoudend en uiteenspreidend (Darmesteter: „lié ou délié"), bij het dagen van het licht (*raocinavāntem bāmim*, met de saamgebondene [twijgen] de [verdwijnende] sterren (*raocāo*), met de uitgespreide den dageraad [begroetend]. Mijn verklaring is conjecturaal,

Vayu ontvangen, door Mazda geschapene, heerlijke, heilzame woorden, die alle schade van den Booze, van toove-naars en hun volgers, van daêva's en menschen zou afweren. Elders in den Yašt is er sprake van plengoffers en gezang, maar van haoma wordt niets gezegd; het overvloeierende vocht, waarvan telkens gewaagd wordt, schijnt melk te zijn geweest ¹⁾.

Van geheel anderen aard is het eerste deel van den Yašt. Daar wordt het gewone middel aangewend, om de opneming van een ouden of nieuwen natuurgod onder de yazata's te rechtvaardigen, de vermelding namelijk van hen, die van ouds aan haar offers brachten. De reeks begint met niemand minder dan Ahura Mazda zelf, doch is niet zoo lang als bijvoorbeeld in den Yašt van Anâhita, want zij loopt niet verder dan tot Thraêtaona en Keresaspa, nadat men Takhmô-urupa heeft ingevoegd. Dan volgt Aurvasâra, een vijand der Ariërs ²⁾, en ten slotte komen nog Hutaosa, de vrouw van Vištâspa en de jonge meisjes, waaruit men zou opmaken, dat de dienst van Vayu zeer gezocht was bij 't vrouwelijk geslacht. De meisjes vragen hem om een jongen, schoonen man, die haar levenslang goed behandelt en bovendien wijs is, verlicht en welsprekend. Dit laatste klinkt zarathustrisch. Ook de offeranden zijn hier geheel andere, dan die voor Anâhita.

Met deze rechtvaardiging meenden echter de zarathustrische

zooals elke andere van deze plaats. De Harlez heeft juist gezien, dat *raocao* de sterren zijn en niet de dag, zooals Darmesteter wil. Maar van 'le départ des astres' en 'l'arrivée de l'aurore' staat niets in den tekst. *Frataraëibiyô* en *vitaraëibiyô* zijn zeker parallel met *fracinathwarê* en *vicinathwarê*. Vgl. in 52 *fradhbaoye* en *vidhbaoyê*.

¹⁾ Yt. 15, 1 heeft Darmesteter terecht in *gêuš* niet een rund, maar melk gezien.

²⁾ Yt. 15, 31 en 32. De plaats is geschonden, want er staat nu, dat Aurvasâra's wensch vervuld werd, en inderdaad werd hij door Kava Haosrava overwonnen en gedood.

theologen nog niet genoeg te hebben gedaan. Het bleef toch vreemd, een god, die ook wel met den boozen Geest medewerkte, tot een yazata te proklameeren. Daarom werd vóór den aanhef er aan 't slot nog eens uitdrukkelijk vermeld, dat de vrome Mazdayasners Vayu alleen in zooverre ver eerden als hij tot het rijk van Speñta-mainyu behoorde, en werd deze goede Vayu verwisseld met den echt-zarathustri schen genius Râma hvâstra, naar wien nu ook de geheele Yašt werd genoemd, ofschoon zijn naam er geen enkele maal in voorkomt ¹⁾. Maar dit is geheel willekeurig en kunstmatig; inderdaad hebben zij niets met elkander te maken, en het is daarom verkeerd te zeggen, dat de goede Vayu en Râma hvâstra eigenlijk dezelfde zijn ²⁾.

Men wist door de berichten der Ouden sinds lang dat de Perzen ijverige zonnevereerders waren, en dat deze cultus steeds toenam, zoodat onder de Sâsâniden een kristallen beeld van den zonnegod als van den bijzonderen beschermer van den koning der koningen boven diens tent was geplaatst, ja, dat hij toen zelfs den hoogsten god eeniger mate verdrong ³⁾. Ook in 't Avesta bekleeden zoowel de Zon en de Maan, als de andere hemellichten geen ondergeschikte plaats, maar men brengt daar zorgvuldig hun

¹⁾ Râma hvâstra geldt in de pârzische theologie als de genius die smaak geeft aan de spijsen, omdat men 't afleidde van *hvaš*, eten, koken (Justi), of het verwarde met *hvařez*, proeven, smaken. (Darmesteter, SBE, Introd. LXIV, § 15). Zeer vernuftig is de onderstelling van laatstgenoemde, dat *hvâstra* een samentrekking is van *hu-vâstra*, goede weide, goed veevoeder; *râma* zou dan de rustplaats zijn, waaruit de genius werd, die dezen zegen verschafte. Parallel zijn *hušiti*, de goede woning en *hadhiš vâstravat*, de woonplaats met weiden voorzien. D. wijst terecht op Ys. 47, 3 en 35, 4. 10 *râmacâ vâstrâca*. Voor zijn hypothese pleit ook vooral Ys. 68, 15, waar R. hv. als een soort van vriendelijke huisgod wordt aangeroepen. Zie ook zijn *Etudes Iraniennes*, II, 187—194 en de Inleiding zijner vertaling van den Râm-Yašt.

²⁾ Zooals reeds Spiegel en Justi leerden, en ook Darmesteter doet.

³⁾ Plaatsen bij Rapp, ZDMG. XIX, p. 71 vgg.

vereering in overeenstemming met het zarathustrisch geloof. Die aan de Zon, den schitterende met de snelle paarden, offert, offert eigenlijk aan Ahura Mazda, de Ameša speñtas en zijn eigen ziel en verheugt alle yazata's. Want als de zon niet opging zouden zij immers niet in staat zijn, in de zeven werelddeelen de daëva's te weerstaan ¹⁾. Ook de zevende, aan de Maan gewijde, yašt wordt ondersteld aan Ahura Mazda gericht te zijn, want in den aanhef heet het: „wie anders dan Gij doet de maan wassen en afnemen?” Als een *Ašavan*, heer van 't *aša*, wordt hij met alle yazata's gelijkgesteld ²⁾. Zoodra de maan zich vertoont, grijpen (*dārayēñti*) de Ameša speñta's den glans en verdeelen dien over de aarde ²⁾. De bijnaam *gaocithra*, meermalen aan de maan gegeven; behoort zeker tot de oude natuurmythologie. Hij kan „stierzaad” beduiden, en zoo hebben de Iraniërs hem oudtijds ook opgevat, blijkens de voorstelling, dat het zaad van den gedooden kosmischen stier in de maan moest gezuiverd worden, om de reine dieren voort te brengen. Een mystiek verband tusschen de periodische verschijning der maan en de vruchtbaarheid en voortplanting van 't vee, heeft men hier niet te zoeken. Misschien is de oudste betee-kenis van *gaocithra* wel geen andere dan die van 't grieksche *Βόωπις*, en stamt zij uit den tijd toen men de Maan wel voorstelde als een jonge koe. *Cithra* beduidt ook „aangezicht”.

Ook de sterren — doch alleen de vaste, de planeten zijn vijandige wezens — nemen een groote plaats in de vereering der Pârsi's in, een vereering die zich vooral uit en samen-

¹⁾ Zie Yt. 6, waar in § 5 ook Mithra met de daëva-verpletterende knots wordt aangeroepen, als degeen die de vriendschap tusschen zon en maan vertegenwoordigt.

²⁾ Yt. 8, 1 wordt deze zelfde handeling aan de sterren toegeschreven: „als mijn schitterende sterren achter de maan volgen verdeelen zij den glans onder de menschen.” Zou Ameša speñta, Yt. 7, 3, in de betee-kenis van „de zielen der afgestorvenen” bedoeld zijn? In alle oude mythologieën ziet men dezen in de sterren.

vat in den cultus van den ouden god Tištrya, dien men met de ster Sirius vereenzelvigt. Nevens hem worden voornamelijk genoemd Satavaêsa, de aanvoerder der zuidelijke sterren en tegenstander van de planeet Venus (Anâhita), die Tištrya ter zijde staat in het verspreiden van zijn weldadige regens over de zeven werelddeelen, Haptôiriṅga, aanvoerder der noordelijke sterren, de groote beer, wiens taak is de van 't noorden aanrukkende daêva's en drujas te weren, Vanañt, die de westelijke sterren aanvoert en de planeet Jupiter bestrijdt ¹⁾. Wij zullen hier alleen bij Tištrya iets langer stilstaan. Aan hem is een der belangrijkste yašts, de achtste, gewijd, die weer bewijst hoeveel moeite men zich gaf, om de wederinvoering van den dienst der oude volksgoden, die waarschijnlijk op tegenstand bij de strenge zarathustrische vromen stuitte, voor de geloovigen te rechtvaardigen.

Niet alleen bij de latere Pârsi's, maar reeds in 't Avesta, is Tištrya een sterregenius, de Sirius, wien men de voortbrenging van den regen na de verschroeïende droogte van den zomer toeschreef. Oorspronkelijk was hij dat zeker niet ²⁾.

Dat blijkt uit zijn mythe, zooals de Yašt die schildert, wanneer wij haar ontdoen van de wijzigingen en toevoegselen die de hand van den zarathustrischen schrijver verraden. Eigenlijk vermeldt hij er maar eene. Want dat er meer waren blijkt daaruit, dat onze auteur nog van drie gedaanteverwisselingen van den yazata weet. Eerst treedt hij op als schoon vijftienjarig jongeling, in ieder opzicht gelijk aan

¹⁾ Yt. 8, 9 en 12. Ook wordt nog genoemd Pasiri, de eerste, en dien men ook later aan het hoofd der Nakšatra's vindt (zie Darmesteter o. d. p.). Justi houdt den naam voor een titel van Tištrya zelven, Darmesteter voor denzelfden als Satavaêsa. Het eerste is het waarschijnlijkst, en dan zou zijn windstreek het Oosten moeten zijn, daar de drie andere windstreken door S., H. en V. vertegenwoordigd zijn.

²⁾ Of hij dezelfde is als de vedische Tīśyá, die evenals hij met boogschutters als Kṛçānu (Keresanu) in verbinding gebracht wordt en wiens naam van denzelfden wortel stamt, durf ik niet zeggen, Tīśyá is ook ster of sterrebeeld, doch in RV. V, 54, 13 de zon.

den eersten mensch, groot, sterk en helder van oogen, dan als een stier met gouden horens, eindelijk als een wit paard met gele ooren en een gouden voorhoofd. Alleen de mythe die op deze laatste metamorfoze betrekking heeft, verhaalt onze Yašt. Het is de strijd tegen den daëva Apaoša, veranderd in een zwart-bont paard. Aanvankelijk schijnt deze vijand hem te sterk, maar hij overwint ten laatste. Dan brengt hij Vourukaša, de hemelzee met de wijde oevers, in beweging. Het water stroomt naar alle kanten. Wolken-demonen, bijgestaan door Satavaësu, Haoma en den machtigen windgod Vâta vormen en drijven de wolken, die regen en hagel over de geheele aarde verspreiden.

De mythe is welbekend. Het is de mythe van den hoogen hemelgod, die in het onweder de door booze machten teruggehouden hemelwateren bevrijdt. En zijn drie metamorfozen beantwoorden duidelijk aan de drie seizoenen, waarin deze god heerschappij voert. In de lente een krachtig jongeling, evenals de jonge Zeus, in den zomer de bevruchtende stier, in den herfst, evenals Mars, een wit paard, dat het zwarte, demonische paard, het donkere zwerk door hevige winden gedreven, in storm en onweder bekampt en overwint, zoo moet Tištrya als natuurgod aanvankelijk geweest zijn ¹⁾.

Toen hij met den Sirius verbonden, en dus in 't volksgeloof ook spoedig vereenzelvigd werd — overbrenging van de natuurgoden in de astrologie is altijd betrekkelijk jong — werd zijn geheele werkzaamheid tot één werk beperkt en aan elk zijner metamorfozen een werk van tien dagen toegewezen.

¹⁾ De wortel *tiš* = *tviš*, waarvan de naam Tištrya is afgeleid, beduidt zoowel 'schitteren' als 'in hevige beweging zijn.' Men zou geneigd zijn, denkende aan de rol die Satavaësu is toegewezen, zijn naam als 'honderd stroomen' op te vatten, van *vis* 'toestroomen, toevloeien.' — De samensteller van den Yašt brengt de drie gedaanteverwisselingen natuurlijk in verband met de mannelijke kinderen, runderen en paarden, die Tištrya aan zijn vereerders schenkt.

Het spreekt vanzelf dat diegenen die zich tot het Zarathustrisme bekeerd hadden er op gesteld waren zich de gunsten van dezen god, wiens werk als overwinnaar der droogte vooral in Irân van zoo groot belang was, te blijven verzekeren. Gelijk de vrome vrouwtjes in Juda de rampen van haar volk aan verwaarloozing van den dienst der Melèket haššamaïm toeschreven, zoo zal men ook bij langdurige dorheid in Irân gevraagd hebben, of dit niet daaraan te wijten was, dat men de offers aan den machtigen Tištrya had gestaakt. De schrijver van den Yašt zelf laat Tištrya zich bij Ahura Mazda beklagen, dat men hem geen offers meer wijdt en dat hij ter juister tijd met zijn zegeningen zou komen, indien men hem niet verwaarloosde; en als hij aanvankelijk door Apaoša geslagen wordt, dan schrijft de god zelf dit toe aan de lauwheid der Masdayasners die de andere yazata's met offergaven eeren, maar hem niet. Indien zij het deden, hij zou niet de overwonnene zijn, maar zij zouden hem de sterkte van tien paarden geven. Zelfs het gezag van Ahura Mazda wordt te hulp geroepen. In het gesprek tusschen hem en Zarathuštra dat den Yašt besluit, verklaart de hooge God, dat aan Tištrya gelijke eer toekomt als aan hem, omdat hij zoo machtig is en zonder hem droogte en dorheid steeds zouden heerschen. De pairika Duzhyâirya, 'boos weder', die de menschen in hun domheid Huyâirya, 'mooi weder' noemen, zou dan alle bronnen doen verdrogen ¹⁾. Zullen dus de arische landen van rampen vrijblijven, dan brenge men aan Tištrya met baresma-twijgen in de hand het offer dat hij verlangt, een dierenkop, zwart of wit maar in elk geval van egale kleur. Maar men zorge het gespuis dat bij de offers der daëvadienaars wordt toegelaten, roovers, boeleersters en ongelooovigen die de Gâtha's

¹⁾ Eigenlijk het goede, vruchtbare en het dorre, onvruchtbare jaar. Het laatste als *dušiyara* wordt ook door Darius Hystaspis in een zijner inschriften genoemd.

niet zingen, te weren ¹⁾. Dergelijke bepalingen komen ook in andere yašts bij de regeling van den dienst der natuurgoden voor.

Om nu Tištrya tot een goeden zarathustrischen yazata om te stempelen, een die zelfs met haoma-offers mag gediend worden, maakt de schrijver hem geheel ondergeschikt aan Ahura Mazda, tot wien hij herhaaldelijk om hulp roept, maar die hem toch zelf ook een offer brengt om hem te sterken ²⁾, doch tevens wordt hij nu tot Heer der sterren verheven, zooals Zarathuštra van de menschen. Aan dezen doet hij het verhaal van zijn strijd. Ten laatste is niet langer de natuurgod Apaoša, maar zijn Anra-mainyu, de Yātu's en Pairika's de vijanden die hij bestrijdt ³⁾. Bovendien weet de schrijver hier en daar een zuiver mazdayasnische toets aan te brengen, en laat hij bijvoorbeeld aan de verdeeling der vrijgemaakte wateren ook het Hvarena en de Fravaši's deelnemen ⁴⁾.

Ten slotte ⁵⁾ vermelden wij nog Aši vanuhi, die in deze periode zeer ijverig gediend werd en aan wie ook een niet onbelangrijke yašt, de zeventiende, gewijd is. Niet nu eerst

¹⁾ *Ašāvō* zooals Geldner met 3 HSS. leest — Westergaard met 4 andere *ašavō*, terwijl een ander HS. heeft *ašavōyō* — is een duister, misschien corrupt woord. Maar iets dergelijks als 'ongeloovig' zal het moeten zijn, zooals uit de bijvoeging *asrāvayaŋ gāthō* blijkt.

²⁾ Zie Yt. 8, 10 vg. en 23 vg. De formule komt ook in den Mihir-yt. 55 en 74 voor. Yt. 8, 25 brengt Ahura zelf het offer, wat hier trouwens alleen beteekent dat hij hem kracht schenkt.

³⁾ Yt. 8, 44.

⁴⁾ Yt. 8, 34.

⁵⁾ Slechts even noemen wij Drvâspa, de oude iranische godin die gezondheid schenkt aan de paarden en daarom bijzonder dierbaar was aan de Perzen, en die nu onder de bescherming van Gēuš urva, naar wie de eigenlijk aan Drvâsp gewijde yašt heet, wordt binnengesmokkeld. Daartoe wordt haar gebied uitgestrekt over alle vee. De gewone reeks van aanbidders, van Haošyaŋha tot Vištâspa, doet dienst om haar cultus te rechtvaardigen.

treedt zij weer op den voorgrond. Zelfs in de Gâtha's en in een jonger geschrift der gâthische periode wordt zij genoemd, meest met Aša ¹⁾, doch ook wel met Sraoša ²⁾ en met Ârmaiti ³⁾ verbonden. Misschien hield men haar toen wel voor de vrouwelijke zijde, noemde haar althans de volgster van Aša, en vond zoo voor haar een plaats aan de zijde der Ameša speñta's. Inderdaad is zij iets anders, de godin van zegen en overvloed, een soort van Fors Fortuna, maar dan ook evenals deze godin der vruchtbaarheid, en, zooals Lakšmi ⁴⁾, ook om haar schoonheid geroemd. In die aloude gedaante treedt zij nu weer in 't volle licht. Schitterend, groot, schoon van leest, rijdt zij op haar wagen, machtig maar ook verstandig. Men zou zelfs een spoor kunnen vinden van haar oorspronkelijke beteekenis als dageraadsgodin in de schildering van den yašt van Mithra, waar zij den wagen van dezen god optilt, met een gelaat stralend als de ster Tištrya, een der schoonste schepselen, schitterend van licht ⁵⁾. Maar nu wordt zij vooral verheerlijkt als de rijke geefster. In schoone taal, en met trekken die van een zeer gevorderden toestand van uiterlijke beschaving getuigen, beschrijft dit de dichter. Heerschappij over rijke vorstendommen, welvoorzienne huizen, weelderige meubelen, een harem vol schoone vrouwen, die prachtig versierd zijn en haar heer met verlangen afwachten, niet minder schoone dochters, een lust voor de oogen, snelle paarden gespannen voor welbewapende strijdwagens, goede kameelen, schatting van

¹⁾ Ys. 51, 10. 56, 3 (de kleine Srôš yašt): „gehoor zij hier voor dit offer aan de goede Aši, die tot onze volmaking en verheffing Aša volgt (*ašarñhakš*). Al de hoofdwoorden hier gebezigd komen van denzelfden wortel *ar*, doch hebben verschillende beteekenis. *Aši* = *ar-ti* is eigenlijk ‚weldaad, gunstbewijs’.

²⁾ Y. 43, 12.

³⁾ Y. 31, 4.

⁴⁾ Zoo vertaalt reeds Neriosengh haar naam in 't Sanskrit.

⁵⁾ Yt. 10, 68 en 143. Vgl. haar eigen Yt. 17, 2, waar gezegd wordt dat die voor haar plengt een offer aan Mithra wijdt.

goud en zilver en prachtige kleederen uit vreemde landen, dat alles wordt het deel van hem in wiens huis zij inkeert en wien zij haar bescherming verleent ¹⁾. Wij meenen een hofpoëet der Achaemeniden te hooren. De dichter van den Tir-yašt echter laat haar binnentreden zoowel in de eenvoudige woning, als in het koninklijk paleis, en beperkt haar zegeningen tot de vermeerdering der vruchtbaarheid van vee en familie en 't verleenen der iranische glorie ²⁾.

Allereigenaardigst is het verhaal van haar liefde voor Zarathuštra, dien zij ontmoet, met vreugde verwelkomt, op haar wagen doet stijgen en, door zijn schoonheid getroffen, omhelst ³⁾. Zoo iets moest hemzelf en de vrome belijders wel voor haar winnen. En bij de reeks harer vroegere aanbidders sluiten Zarathuštra en Vištâspa zich dan ook beide aan ⁴⁾. Wederkeerig wordt zij nu ook in den kring der zarathustrische yazata's opgenomen. Zij heet nu een dochter van Ahura Mazda en Ârmaiti, een zuster van Sraoša, Rašnu, Mithra en de Mazdayasnische Daêna ⁵⁾, en voortaan schenkt zij haar zegeningen aan de geloovigen alleen. Dit is alles. Ik zie niet, dat men gepoogd heeft haar nu een ethische beteekenis te geven, tenzij dan dat men haar weldaden als belooningen voor de deugd opvatte ⁶⁾. Maar in haar cultus blijft zij nog steeds de oude godin der vruchtbaarheid. Daarom zijn daarvan uitdrukkelijk geweerd allen die de huwelijksgemeenschap nog niet of niet meer kunnen uitoefenen,

¹⁾ Yt. 17, 7—14.

²⁾ Yt. 18, 3—6.

³⁾ Yt. 17, 17—22.

⁴⁾ Yt. 17, 24—52. Zij zijn geheel dezelfde als in den Drvâsp- of Gôš-yašt.

⁵⁾ Yt. 17, 2.

⁶⁾ Vgl. Ys. 60 4, waar sprake is van haar deugden (*baêšaza*) 't geen de traditie verklaart als rijkdom die komt van deugd. Of het epitheton *dâtô-saoka*, 17, 1, wel de uitgebreide beteekenis heeft die Darmesteter daaraan geeft: „qui donne le bien-être par la loi,” betwijfel ik zeer. En 17, 17 *amuyamna raxiștanām* weet ik niet te vertalen. Darmesteter, tegen de grammatika in: „inoffensive aux justes”.

ontuchtigen die de vrucht afdrijven of te vondeling leggen ¹⁾, en wat haar meest van alles ergert, de grootste zonde in haar oog is, dat men de jonge meisjes lang ongehuwd laat of tot den ongehuwden staat veroordeelt. Het kan geen moeite gekost hebben, den dienst van zulk een godin weer te doen herleven in een religie, die rijkdom en stoffelijk welzijn niet veracht, maar prijst en het gezeten leven van den gehuwden landbouwer hooger stelt dan de onthouding en zelfkastijding van den ongehuwden asceet.

5. HAOMA.

Zooals wij zagen wordt in de geschriften der gâthische periode de god Haoma niet genoemd, de god die in de jongere oorkonden en in den mazdayasnischen ritus tot heden een zoo voorname plaats inneemt, geen mindere dan in den Veda en in den eerdienst der Brahmanen. Men heeft dus alle reden om aan te nemen, dat de zarathustrische hervormers dezen dienst als te innig met dien der gehate daêva's verbonden achtten, om hem in hun ethische religie te dulden. Van de andere zijde heeft men opgemerkt, dat Soma ook

¹⁾ Yt. 17, 58. heet het van de *jâhika*, die een kind van een anderen man heeft, (d. i. hier natuurlijk een 'vreemden', want de *jâhika* heeft geen eigen man) dat zij het *paithê baraiti*, „naar den weg draagt,” d. i. te vondeling legt. Darmesteter „présente à son mari”, maar *paithê* kan nooit een datief van *paîté*, heer, wel een locatief van *pathan*, weg, zijn.

De mythe of legende van de vervolging van Aši vanuhi door de Turaniërs en Naotara's met snelle paarden, heb ik onbesproken gelaten. Ik weet haar niet te verklaren. Alleen is het duidelijk een aetiologische mythe, die de reden moet aangeven waarom knapen en jonge meisjes van haar dienst zijn uitgesloten; want zij waren het die haar ontdekten, toen zij zich eerst onder den voet van een stier en toen onder den hals van een ram met honderdvoudige teelkracht verborgen had. Haar schuilplaatsen komen met haar karakter als vruchtbaarheidsgodin overeen.

bij de vedische Indiërs niet tot de oudste goden behoorde. De hymnen aan Ušas, de godin van den dageraad, aan den regengod Parjanya en dergelijke natuurgoden vermelden hem niet. Hij behoort tot de generatie van goden, aan wier hoofd Indra en Agni stonden en wier vereering eerst na de scheiding van Iraniërs en Indiërs opkwam ¹⁾). Het oudste gebied van den Haoma-Soma-cultus ligt naar alle waarschijnlijkheid tusschen de rivieren die den gelijkkluidenden naam Harahvaiti-Sârasvati droegen, dus het ZO. van Irân en het NW. van Indië, het grensgebied der beide broedervolken. De invoering van Haoma in de leer en eerdienst van de zarathustrische Mazdayasners moet dus geschied zijn, toen de *daëna mazdayasniš* zich ook in het zuidoosten van Irân had verbreid. Intusschen, al wat ik hier gezegd heb geldt alleen van dien bijzonderen vorm van godsvereering, waaraan de naam van Haoma-Soma verbonden is. Persoonsverbeeldingen van een godendrank of onsterfelijkheidsdrank, die dan de schenkers of gevers daarvan worden, vindt men niet alleen bij de Indo-Iraniërs. Ik behoef slechts Dionysos, en Ganymedes te noemen, die beide oorspronkelijk tot Klein-Azië behooren ²⁾). De vraag, hoe Soma tot een maangod

¹⁾ Zie Hopkins, *Religions of India*, p. 125 f. Ofschoon ik Hopkins toestem, dat de Somadienst ook in den vedischen godsdienst betrekkelijk jong is, ga ik niet met hem mee, wanneer hij daaruit de gevolgtrekking afleidt, „that the Iranian cult must have branched off from the Vedic cult.” Vgl. ook Lehmann, *Zarathustra*, p. 156 vgg. en vooral 161.

²⁾ Hoogst opmerkelijk is vooral de overeenkomst tusschen Haoma-Soma en Ganymedes. Gelijk de eerste „de schoonste der geheele stofelijke wereld, een schitterend onsterfelijke” heet, zoo de andere: „de schoonste der sterfelijke menschen,” maar die door den arend van Zeus naar den hemel wordt gedragen. Kenmerkend is, dat de beroofde vader ter vergoeding een door Hefaestus bewerkten gouden wijnstok krijgt. Hij is dus een wijngod, maar evenals Dionysos ook de god van alle hemelvocht, *ὐδοχοός*. Zie Roscher, *Lexicon der griech. u. römischen Mythologie*, in voce. De daar vermelde etymologieën: „der Glanzfrohe”,

geworden en of hij dit misschien zelfs van den aanvang af geweest is, kunnen wij hier laten rusten, omdat hij het voor de Zarathustriërs stellig niet was. Indien werkelijk, zooals Hillebrandt heeft pogen te bewijzen, de sporen van deze beteekenis ook in 't Avesta nog te vinden zouden zijn, zeker waren de schrijvers zelven zich daarvan niet meer bewust ¹⁾.

De yašt aan Haoma gewijd is waarschijnlijk een der oudste, gelijk de Srōš-yašt, en hij werd evenals deze in het groot officie, den Yasna, opgenomen ²⁾, m. a. w. aan de Staota-yesnya voorgevoegd, terwijl de Srōš-yašt er op volgt. De yašt onder den naam van Hōm in de groote verzameling opgenomen is niet meer dan een kort uittreksel van den grooten. Maar al is deze ouder, de yašt heugt

„der Glanzendwaltende” gaan uit van de onderstelling dat de naam oorspronkelijk grieksch is. *Γανν* is ‚vreugde, verheuging’, en in het tweede lid schuilt allerwaarschijnlijkst dezelfde wortel *μαδ* „vloeien,” „stroomen,” waarvan ook die van den Soma-roes *mada*, *madha* (vgl. Skr. *madāmi*, „dronken zijn”) afkomt. G. is de verheugende drank.

De verdere uitwerking der mythe bij de Grieken, waarin G. de lieveling van Zeus wordt, is natuurlijk hun eigen maaksel. Of de Omanos, van wien Strabo XI, 779 en XV, 1066 spreekt, als in Kappadocië vereerd, Haoma is, zooals Rapp, ZDMG, XIX. 60 vg. meent, is zeer twijfelachtig. Anderen houden hem voor Vohumanō.

¹⁾ Zie Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, 450 vgg. en verg. Bergaigne, *Religion Védique*, I, 157 vgg., nu laatstelijk Oldenberg, *Religion des Veda*, 181 vgg. en Hopkins, *Religions of India*, 113 vg. Misschien was naar de voorstelling der Ariërs de maan de beker van den drank der goden, dien zij leegdronken en die daarna weer gevuld werd. Zoo kan zij met den somadrank in verband zijn gebracht. Daarom misschien heet het RV. VI, 44, 23. dat de maan haar licht legt in de zon. Men zou een naklank van deze voorstelling kunnen vinden in het met sterren bezaaide kleed dat Ahura Mazda, Ys. 9, 26, aan Haoma schenkt. Daarmee is natuurlijk de hemel bedoeld. De zarathustrische theoloog maakt er, even natuurlijk, het mazdayasnisch geloof van.

²⁾ Ys. 9—11. *Hā* 9 verheerlijkt den Yazata, *hā* 10 houdt zich zoo goed als uitsluitend met den aardschen haoma bezig, *hā* 11 bevat den vloek van Haoma en eenige, zeker veel jongere toevoegsels. Wij hebben hier vooral met *hā* 1 te doen.

toch eerst uit een tijd, toen reeds de ritus der bekleeding met den heiligen gordel, en er ook al een mazdayasnische letterkunde bestond ¹⁾).

De geheele Hô-m-yašt is een bewijs, hoezeer men zelf overtuigd was, dat de Haomavereering in den zarathustri-schen Mazdadienst een nieuwigheid was. De voorstelling is deze. Bij 't morgenoffer, terwijl Zarathuštra, onder 't zingen der Gâtha's, het vuuraltaar reinigt, verschijnt hem Haoma in hemelsche schoonheid, zoodat de profeet in deze menschelijke gedaante aanstonds een onsterfelijk lichtwezen erkent. Maar wie hij is, weet hij niet, en Haoma, op zijn vraag, zegt het hem en deelt hem tevens mede dat hij door de vromen van den voortijd altoos vereerd is. Wij krijgen hier niet de gewone lijst van goden en helden, maar hun vaders en van dezen slechts een viertal. 't Zijn vooreerst drie goden uit den oost-arischen tijd, maar die nu tot den rang van heroën gedaald zijn, Vivañhant (Vivasvat), Âthwya (Aptya) en Thrîta (Trita), en dan Pôurušâspa, de vader van Zarathuštra ²⁾. Het loon hunner vroomheid was dat hun zulke groote zonen geschonken werden, aan den eersten Yima, aan den tweeden Thraëtaona, aan den derden Urvâkhšâya en Keresâspa, aan den vierden de beroemde profeet zelf. Naïef genoeg wordt Zarathuštra dus ondersteld niets van dezen godsdienst zijns vaders te weten. Maar als de god hem nu aanspoort om het voorbeeld dezer voorzaten te volgen, verklaart hij zich aanstonds daartoe bereid en

¹⁾ Zie Ys. 9, 26. Dat er een heilige literatuur bestond, blijkt uit 9, 22, waar wordt gesproken van hen, die den huisheer de nasks onderwijzen, *naskôfrasâonhê*.

²⁾ Er kan nauwelijks twijfel aan zijn, dat ook deze Pourușâspa, de bezitter van vele paarden, evenals Vištâspa's vader Aurvațâspa en als de stamvader van Zarathuštra Haêcațâspa, tot de mythische wezens behooren en oorspronkelijk t zij goden, t zij staande epitheta van goden waren. Zarathuštra's legendarische vader schijnt oorspronkelijk een zonne-vuurgod te zijn geweest.

zingt een loflied tot zijn eer. Let wel, dat de dichter nog niet zoover gaat om, gelijk in boven reeds vermelde yašts, Ahura Mazda zelven een offer aan den nieuwen god te laten brengen.

Ofschoon in het eerste gedeelte van Zarathuštra's loflied meer de hemelsche verpersoonlijking van den levensdrank, in het tweede meer de voortreffelijke eigenschappen van dezen laatste, zooals hij ook op aarde groeit, worden verheerlijkt, wordt er toch tusschen beide geen scherpe scheiding gemaakt en ongemerkt gaat de lof van den een in dien van den ander over. Reeds in den aanhef¹⁾, ofschoon die tot den god zelven gericht is, wordt gesproken van zijn neerhangende twijgen en heet hij het uitnemendste viaticum voor de ziel. Dit zwevende in de voorstelling is kenmerkend voor de polytheïstische godsleer, die nu weer in het ethische Zarathustrisme begint binnen te sluipen, en die geen verschil maakt tusschen den als hemelwezen gedachten en te gelijk in zijn wonderdrank wonenden god. In den roes veroorzaakt door dien bedwelmenden drank en waarin men een verhooging van 't menschelijk leven, een verdubbeling der menschelijke kracht meende te voelen, erkende men de werking van een machtigen geest, en leidde daaruit af dat deze geest ook de gever van hooger geestelijk leven en onsterfelijkheid was. En die geest is de god Haoma. Maar eenmaal op dien weg der bespiegeling, stond men daarbij niet stil. Hij wordt, evenals de klein-aziatische Dionysus, nu niet meer beperkt tot den levensdrank van menschen en goden, hij wordt de Levengever in den ruimsten zin: alle kracht van lichaam en geest, alle vruchtbaarheid en welzijn gaan van hem uit. De zegeningen, die Zarathuštra van hem afsmeekt en die men dus meende van hem te kunnen verwachten, hangen geenszins alle onmiddellijk samen met de uitwerking van den levensdrank. Wel kunnen daartoe

¹⁾ Ys. 9, 16 vgg.

gebracht worden verhooging van lichaamskracht en gezondheid, een lang leven en onsterfelijkheid hiernamaals, zelfs moed en sterkte tegenover den haat van vijanden en daêva's en die scherpte van blik, die het eerst de belagers en de dreigende gevaren doet bespeuren; vooral de *madha*, de roes der heilige extaze, opgevat als een bovenmenselijke godsgave. Maar niet dan middellijk staat daarmee in verband, dat hij vlugheid verleent aan de paarden bij den wedren, dat hij schitterend kroost en vrome nakomelingschap schenkt aan zwangere vrouwen, echtgenooten aan bedaagde meisjes, voorspoed en grootheid aan de leeraars der heilige Schrift, en dat hij den tiran Keresâni verslaat, die allen wasdom doodt ¹⁾. Dit alles doet hij als de god van alle hemelvocht, dat de goden drenkt en de aarde bevrucht ²⁾. Maar dit is een uitbreiding van zijn oorspronkelijke beteekenis, gelijk hij ook later als de god van den levensboom de heer van alle planten wordt.

Wordt er ook onderscheid gemaakt tusschen den hemelschen en den aardschen haoma als plant en drank, de eerste is toch ook middellijk uit den hemel afkomstig. Want van den mythischen berg, waar een weldadig god hem geschapen heeft, dragen hem de hemelsche ³⁾ vogels naar de toppen

¹⁾ Keresâni is een mythisch wezen, dat als Kṛçânu reeds in den Veda voorkomt. Later zag men in dezen tiran den gehaten Alexander, en nog later, misschien door de gelijkheid van klank, hetzij van het oorspronkelijk woord met Christianus, hetzij van der Pehlewivorm *kilisyak* met *ecclesia*, de Christenen. Maar er is niet de minste grond om te onderstellen dat onze dichter daaraan gedacht en zelfs al ware 't op Alexander gedoeld heeft.

²⁾ Zoô heet ook RV. IX, 82, 3 de regengod Parjanya de vader van Soma. Dit zou echter gemeend kunnen zijn in den zin, dat de plant door den regen groeit, zooals Ys. 10, 3, dus in het 2e gedeelte van den Hômyašt, gezegd wordt, dat de wolken en de regen het lichaam van Haoma doen wassen op de bergen.

³⁾ Ys. 10, 11: *spentô fradakhšta meregha* zijn letterlijk met heilige teekens voorziene vogels, geen gewone aardsche dus.

van de vier hoogste, oorspronkelijk evenzeer mythische doch als aardsche beschouwde bergtoppen, vanwaar hij zich dan verder, tot zelfs in de diepte der dalen, over de aarde verbreidt. Daarom wordt de aarde die hem draagt en waar hij in vele soorten wast, zoowel als het akkerwerk waardoor hij groeit ¹⁾, geprezen. De wondermacht van Vohu manô heeft aan de plant haar geneeskracht geschonken. Want de kostelijke drank geneest van ziekten en verwijdert den dood. Wat men vooral in hem prijst is, dat hij allen gelijk maakt, den arme en den aanzienlijke, den eenvoudige en den geleerde. De roes van Haoma is niet zooals die van andere bedwelmende dranken; want hij geeft nooit aanleitet tot nijdigheid en gevecht, maar gaat steeds vergezeld van reine blijdschap, en hij heeft bovendien de gelukkige eigenschap, dat hij spoedig vervliegt. Uit dit alles blijkt, dat hij toen niet, gelijk later, alleen door den priester in enkele druppels, maar door alle geloovigen met volle teugen werd genoten ²⁾.

En opdat nu niemand meer bezwaar zou hebben hem als zarathustrischen yazata te vereeren, werd niet alleen, zooals wij reeds zeiden, de plant aan Ahura Mazda toegeëigend en haar geneeskracht aan Vohu manô toegekend, maar werd Ahura mazda zelf de vader van den god Haoma genoemd en deze voorgesteld als de priester (*xaotar*) der hemellingen, die voor hen op den top van de Haraiti de de haoma's gereed maakt in een met sterren bezaaid mortier van hemelschen oorsprong ³⁾. Zelfs wordt hij de bron van

¹⁾ Zoo verklaar ik Ys. 10, 10. Ik verbind *zemô* met *carânem*, vat *aurva* op als „slank, snel opgeschoten,” en stel dan voor aldus te vertalen: „Ik bezing den veldarbeid waardoor gij groeit, welriekend, slank, als de goede plant van Mazda.”

²⁾ Zie Ys. 10, 14 en 19 en vgl. Mihir-yašt, t. 10, 120.

³⁾ Yt. 10 (Mihir-yt.), 89 vg. *Havana. stehr-paêsanha mainyutasta*, is natuurlijk de sterrenhemel, voorgesteld als 't mortier voor den hemelschen haoma.

't *aša*, van alle gerechtigheid, de gever van 't zalig eeuwig leven, die met zijn zegeningen alleen aan de ware geloovigen, de gehoorzame rechtvaardigen behoort. En de geheele Yašt wordt besloten met een loflied aan Ahura Mazda zelve, met de plechtige verzekering van Zarathuštra, dat al de daarin vervatte leeringen ahurisch en zarathustrisch, dus volkomen rechtzinnig zijn en met de mazdayasnische geloofsbelijdenis in overeenstemming.

6. MITHRA.

Nu men eenmaal oude goden tot zarathustische yazata's verhief, kon het niet anders of de welbekende oost-arische god Mithra moest weldra volgen. Bij de vedische Indiërs nog in eere gehouden, was hij bij hen toch door andere lichtgoden, Indra, Savitar en dergelijke overschaduwde, en werd hij in den regel nog slechts in nauwe verbintenis met Varuṇa aangeroepen. In geen der geschriften uit de gâthische periode wordt hij genoemd, wat te opmerkelijker is, omdat zijn naam, evenals die van Airyaman en Ârmaiti, zich zoo gemakkelijk er toe leende om in een afgetrokken begrip te worden omgezet, en hij althans niet meer natuurgod is dan Âtar. Het is niet te denken dat hij aan de hervormers onbekend zal zijn geweest. Men moet hem opzettelijk hebben voorbijgegaan, misschien wel omdat hij een te oorlogzuchtige en te aristokratische god was voor die heilsprofeten, die in den ordelievenden, vreedzamen landbouwer hun ideaal zagen. Hoe het zij, toen de nieuwe leer onder de krijgshaftige Meden en Perzen verbreid werd, moest men rekening met hem houden. Daar was hij misschien de nationale god bij uitnemendheid ¹⁾, althans boven velen geëerd, en vertegen-

¹⁾ Reeds in de verhalen van Cyrus' kindsheid noemt Herodotus een Meder wiens naam met Mithra is samengesteld. Wat hij onder de Achaemeniden beteekende, zal ons later blijken.

woordigde hij alleen al wat in den Veda aan hem in vereniging met Varuna, en dan hoofdzakelijk aan dezen wordt toegeschreven.

Wat de zarathustrische theologen van hem gemaakt hebben, leert hoofdzakelijk de veelszins schoone yašt die zijn naam draagt, de tiende der verzameling ¹⁾. In zijn tegenwoordige gestalte is die betrekkelijk jong. Althans was de haomadienst reeds als zarathustrisch erkend en bestond al een uitgebreide Staota yēsnya ²⁾. Een machtig rijk moet reeds gevestigd zijn geweest. Het beste geschenk der godheid heet een schitterende en gewelddadige heerschappij, en met zekere geestdrift wordt gesproken van een alleenheerscher, op wiens wenk de hoofden der boosdoeners vallen, wiens in gerechten toorn gegeven bevelen oogenblikkelijk worden gehoorzaamd en in wien Mithra dus een welbehagen heeft ³⁾.

Als natuurgod is Mithra de god van 't licht des hemels. In later eeuwen, toen zijn dienst met allerlei vreemde elementen vermengd was, heeft men hem tot een zonnegod gemaakt, en nog altijd zijn er mythologen die hem als zoodanig beschouwen. Oorspronkelijk was hij dat niet. Hij is de lichthemel bij dag en nacht, persoonlijk opgevat de god die het licht brengt te allen tijde en in alle verschijnselen. Zelfs zijn wijding tot zarathustrischen yazata heeft die beteekenis niet kunnen uitwischen. Daarom worden hem 10000 oogen toegeschreven, en heet hij evenals Sraoša degeen

¹⁾ Vgl. wat over de samenstelling van den Mihir-yašt gezegd is, boven p. 30, nt. 2.

²⁾ Zie voor den Haomadienst Yt. 10, 89 vg., voor Staota yēsnya 122. Misschien wordt daar wel iets als onze tegenwoordige Yasna bedoeld, want er is sprake van *staotanām yēsnyānām vīspē ratavō*, wat wel niet onze Vispered, maar wel een uitbreiding van de Staota yēsnya moet bedoelen.

³⁾ Yt. 10, 109 vg. Darmesteter heeft in de taal van den Yašt althans één persisme opgemerkt.

die nooit slaapt ¹⁾). Van zijn wachttorenen Perethu-vaêdhayana ²⁾) aanschouwt hij alles. Het eerst van alle yazata's des hemels overschrijdt hij de Hara, den hemelberg aan den horizon, nog vóór de onsterfelijke zon, met zijn snelle paarden. Het eerst bereikt hij, in goud gedost, de kimmen en ziet vandaar welwillend op de woningen der Ariërs neder, waar de dappere hoofden hun talrijke legers in slagorde stellen, waar hooge bergen met rijke weiden en wateren het vee voeden, waar diepe meren met breede stroomen afwisselen. Vandaar begeeft hij zich naar de andere landen en vult ze overal met vee en geeft overal glorie, heerschappij en zegepraal aan hen die vroom en rechtzinnig ³⁾) hun offers plengen. Maar ook na zonsondergang gaat hij, met zijn knots gewapend, langs de uiteinden der aarde in 't rond, om alles op te merken wat er tusschen hemel en aarde voorvalt ⁴⁾). Zoo omvat hij met lange, sterke armen de geheele wereld en daarom heet hij Mithra *vouru-gaoyaoiti*, met de wijde velden. En als elders van hem gezegd wordt, dat hij de verbinding uitmaakt tusschen maan en zon, dan is dat wel een woordenspel met zijn naam, die ook vriend beteekent, maar dan kan dat toch alleen van een hemelschen lichtgod gelden ⁵⁾).

Gelijk vele lichtgoden is Mithra ook krijgsgod, de god

¹⁾ Vgl. RV. 3, 59, 1: Mitra ziet zonder sluimer op de volken neder.

²⁾ Van *perethu*, 'breed, ruim' en 't part. pr. med. van 't caus. van *vid*, weten. Een toren dus met zoo ruim uitzicht, dat het hem in staat stelt alles te weten.

³⁾ *viduṣ-āṣa*. Zie de geheele beschrijving Yt. 10, 13—16.

⁴⁾ Van Indië tot Nineve, zegt de dichter, en van Rañha tot de uiteinden der aarde. Darmesteter ziet in Rañha Neder-Chaldae, maar uit Vend. 1 blijkt dat R. een koud, winterachtig land is.

⁵⁾ Yt. 6, 5. *hakhedremca yaṭ asti hakhedranām vahiṣtem āntare maōnhaca hvareca*. Ook in den RV. is Mitrá de vriendelijke god die de menschen vereent, zie o.a. 3, 59, 1; 5, 64, 3; 7, 62, 4. De woordspeling *mitrá-mitriyá* komt o.a. ook voor AV. 2, 28, 1 en *mitrá* als 'vriend' 2, 11, 5.

der veldslagen. Vooral bij de Iraniërs had hij dit karakter behouden. Want het schijnt hem wel van ouds eigen te zijn geweest, al heeft bij de vedische Indiërs de van Soma dronken Indra die rol overgenomen ¹⁾. In zijn gouden wapenrusting, met zijn snelle vossen trekt hij de vijanden te gemoet, maakt hen blind, doof en duizelig, en de genius der overwinning, Verethraghna, gaat voor hem uit in de gedaante van een schrikkelijken ever met scherpe tanden en klauwen, en aan wien alles, pooten, spieren, kaken, staart zelfs, van ijzer is, en rust niet voordat hij het merg van hun rug en daarmee de bron van hun bestaan vernietigd heeft. Met zeker welbehagen schildert de dichter de ellende der overwonnelingen, hun ontvolkte steden en verlaten woningen, het wegvoeren van hun vee en hun vergeefsche pogingen om zich te verdedigen; want Mithra vangt hun wapenen op, hoort niet naar hun jammerklachten en werpt hen bij tienduizenden ter aarde. Maar waarom zou men medelijden met hen hebben? Mithra's vijanden zijn immers allen bedriegers, rebellen tegen 't wettig gezag en verdienen dus niets beters ²⁾. Geen wonder, dat zulk een god, die, naardat men hem trouw is of bedriegt, de landen zegent of kastijdt, van wien dus het lot der natiën afhangt, omdat hij over krijg en vrede beslist, van oudsher als soeverein, als de machtige Asura-Ahura beschouwd werd, en dat, als hij in Indië met den grootsten aller Asura's Varuṇa, bij de Iraniërs met den Ahura bij uitnemendheid, tot een twee-eenheid verbonden was, deze twee onvergankelijken om

¹⁾ Toch werd hij ook bij hen wel vóór den slag aangeroepen. Zie bijv. AV. 6, 97, 2.

²⁾ Dezelfde voorstelling vindt men in de Inschriften der Achaemeniden, waarover later. Als vijanden van den waren godsdienst worden zij van Mithra naar Rašnu, door dezen dan weer terug, en als zij ontsnappen willen door Sraoša naar de beide eersten gejaagd, evenals dat boven van Vayu vermeld werd. Zie voor de in den tekst gegeven schildering Yt. 10, 47 en 52 70—72; 35—43 en 47.

bescherming worden gesmeekt „wanneer het zwaard de stem verheft, de neusgaten der paarden trillen, de pijlen snorren en 't gebroedersel der boozen vernietigd nederligt ¹⁾.”

Aan de alwetendheid van den lichtgod, voor wien men niets verbergen kan, mythisch voorgesteld onder het beeld van acht *râti*, vrienden, die als spionnen uitzien naar de Mithrabedriegers en hun wegen, knoopt zich vanzelf zijn ethische beteekenis als de god der waarheid en der trouw. Ook deze behoeft hij niet eerst van de Mazdayasners te hebben gekregen, al zijn die denkbeelden in Irân veel meer uitgewerkt, dan in Indië. Het ethische in de voorstelling der twee verbonden goden heeft zich daar hoofdzakelijk aan Varuṇa vastgehecht. In Irân is hij vooral de handhaver der verbonden, de god der vriendschap en der waarheid, en de leugenaars en trouwbrekers hebben daarom van hem alles te vreezen. Zijn toorn is dan zoo verschrikkelijk, dat zelfs de vrome hem als hij ter bestraffing uittrekt, niet gaarne zou ontmoeten op den weg ²⁾, al kan hij die een gerust geweten heeft op zijn zegen rekenen ³⁾. Niets is heiliger dan een verbond onder Mithra's schuts gesloten; zelfs tegenover ongeloovigen, jegens wie men overigens geen verplichtingen heeft, moet men 't houden. De heiligste van alle verbonden zijn die tusschen leermeester en leerling, tusschen bloedverwanten van verschillende graden, maar 't allerhoogst staan die tusschen twee natiën gesloten. Een begin van volkenrecht inderdaad ⁴⁾.

Het was voor de zarathustrische theologen onder een steeds krijgvoerende, militaire monarchie haast niet mogelijk

¹⁾ Yt. 10, 113. 145. De *dvandva* (dual.) *mithra-ahura, ahuraēibya mithraēibya* behoeft oorspronkelijk volstrekt niet een samenvoeging van Mithra met Ahura Mazda geweest te zijn; door de Zarathustriërs werd dat natuurlijk zoo beschouwd. Ook Varuṇa is de Asura bij uitnemendheid.

²⁾ Yt. 10, 69.

³⁾ Yt. 10, 65.

⁴⁾ Yt. 10, 115 vg.

dezen god blijvend uit hun stelsel te weren. In elk geval was het goede kerkelijke politiek, zijn dienst liever te erkennen en zoo onder eigen opzicht te houden, dan hem als mededinging voor den rechtzinnig zarathustrischen te laten voortwoekeren. De dichter van den Yašt erkent zelf, dat men steeds voortging hem godsdienstige vereering te brengen. Alles roept hem aan, de landsheer als hij zich ten oorlog rust en de volken tegenover elkander staan, wel wetende, dat hij die dit het eerst met warme overtuiging en toewijding doet, van de overwinning zeker is; de krijgsman als hij reeds in 't zadel zit, alle rangen en standen, alle heeren van gewest, dorp en huis, ja, ook de arme vrome diemen van zijn rechten beroofd heeft, en wiens klacht 'tzij overluid, 'tzij zachtken gesproken over de gansche aarde weerklinkt en opstijgt ten hemel¹⁾. Elk is overtuigd, dat Mithra de landen die hem eeren beschermt en de andere vernietigt²⁾. Hoort men hem niet, met uitgestrekte handen, Ahura Mazda schreiend klagen, dat hem, den beschermer en onderhouder van alle schepselen, door de stervelingen geen offers gebracht worden met zijn naam? En staat hij niet altijd gereed op het geroep van den ašava te komen?³⁾

Aan die onderstelde klacht wordt nu gehoor gegeven. Men mag hem nu aanroepen onder allerlei titels, als den Mithra die niet bedrogen wordt (*adhaoyamna*), als den heiligen of sterken (*sūra*), den weldadigsten of heilzaamsten (*sevišta*)⁴⁾, maar men neme daarbij twee dingen in acht.

¹⁾ Tusschen deze alle in Yt. 10, 84 staat nog: *yim dvācina paithē hacimna*, waarmee de uitleggers geen weg weten. Westergaard en Geldner lezen *paithē*. In 't laatste geval kan 't niet van *patar* komen (Spiegel, Justi, de Harlez), wat ook geen draaglijken zin heeft. Het zou het *pātha* van Ys. 5, 6 kunnen zijn, dat Nériosengh *mrtiyu* vertaalt. Een tweegevecht? Darmesteter leest *pathē* en verklaart den zin van een man, die tusschen twee wegen weifelt!

²⁾ Yt. 10, 78.

³⁾ Yt. 10, 53—55.

⁴⁾ Yt. 10, 31.

Vooreerst, hem worde alleen het traditioneele offer gebracht van groot en klein vee en vogels, en omdat het nu toch tot den rechtzinnigen ritus behoort, wel met haoma, baresman, wijze spreuken, heilige teksten en gebeden, maar toch niet het groote haomaoffer, waardoor men Ahura Mazda, de Ameša speñta's en de andere zarathustrische yazatas beleedigen zou, en wat hij ook zelf niet eischt ¹⁾. En ten andere, men onderwerpe zich vooraf aan een groote reinigings- en zelfkastijdings-cerimonie van twee of drie dagen en wage het niet aan de Mithra gewijde plengingen deel te nemen, tenzij men onderricht is in al de riten (*ratu*) van de Stâota yēsnya. Het kleine officie dus, maar na genoegzame voorbereiding en volgens den zarathustrischen ritus, dus door een erkend priester geleid. De vraag rijst hier vanzelf, of hier niet een verzet schuilt van de rechtzinnige mazdayasnische atharvans tegen den met babylonische magische voorstellingen en riten vermengden Mithradienst die onder de jongste Achaemeniden althans in Suza en Ekbatana werd ingevoerd.

Maar nu wordt dan ook op hem de wijding tot mazdayasnisch yazata toegepast. Mazda zelf heeft hem geschapen, heeft hem al zijn wondere krachten en zijn tienduizend oogen gegeven en hem zoo tot den altijd waakzamen beschermer der geheele wereld ²⁾, bovendien, zooals wij zagen, Haoma zelf tot zijn priester ³⁾ aangesteld. Zijn heerlijk paleis op de Hara berezaiti, waar noch nacht noch duisternis, noch heete noch koude wind, noch ziekte noch dood noch besmetting heerschen en tot waar de wolken niet opstijgen, hebben Mazda zelf met zijn trawanten en den zonnegod voor hem gebouwd ⁴⁾. Van hem ook heeft

¹⁾ Yt. 10, 137—139.

²⁾ Yt. 10, 1. 82. 103.

³⁾ Yt. 10, 88.

⁴⁾ Yt. 10, 50 vg.

hij zijn hemelschen wagen, getrokken door vier witte, heerlijk stralende paarden, die geen schaduw geven en zelven onsterfelijk zijn. De wagen behoort hem van ouds als den krijgs-god, en is dan ook voorzien met allerlei wapentuig, maar wordt nu natuurlijk voorgesteld als hem eerst door Mazda gegeven ¹⁾. Gelijk dat ook van andere in 't zarathustrisch stelsel ingevoerde oude goden gezegd wordt, huldigt Ahura Mazda met de Ameša speñta's hem evenzeer in Garô nmâna en gebiedt Zarathuštra dit eveneens te doen ²⁾, want hij krijgt nu in dit opzicht dezelfde rechten als de hoogste yazata's. De mazdayasnische Daëna zelve baant hem nu goede wegen ³⁾, en de schoone voorbeelden van den hoogsten God en zijn profeet konden de geloovigen volgen. En dan hadden zij van hem niet alleen de weldaden te wachten die hij van ouds aan zijn niet-zarathustrische vereerders schonk, maar dezelfde geestesgaven die men gewoon was van Mazda af te smeeken: gewetensrust, goeden naam, zieleheil, wijsheid en kennis, en onderricht in de heilzame offerspreuk ⁴⁾.

¹⁾ In dezen wagen trekt hij over de geheele stoffelijke wereld heen, van 't karšvar Arezahi tot het schitterende Hvaniratha. Naar het offer begeeft hij zich met een tweespan, zie Yt. 10, 136. Vgl. 67, waar de lezing onzeker is: *rathwya cakhra* (Westerg.) of *rathwya cithra* (Geldn.); in elk geval wordt de zon bedoeld. 10, 124 is niet zeer duidelijk. Daar heet het dat hij op den wagen met het vierspan, met opgeheven armen uit Garô-nmâna *paiti amerekhtim*, naar de onsterfelijkheid gaat. Voor den Zarathustriër is er evenwel geen hooger onsterfelijkheid dan die in Garô-nmâna. De eenig mogelijke verklaring is wel, hier aan zijn verheffing tot yazata te denken. Volgens 10, 142 blinkt zijn lichaam als de maan, die met eigen glans schijnt; maar dit is slechts een vergelijking, geen vereenzelviging. Misschien is het ook wel de maan, die 10, 86 bedoeld wordt met de weggevoerde koe, die vraagt wanneer M., op zijn wagen komend, haar op den goeden weg zal terugbrengen. Zeker kunnen wij hier niet met Darmesteter aan de mythe van Indra of Cacus denken. Zie over M. als heer der landen 10, 144.

²⁾ Yt. 10, 119.

³⁾ Yt. 10, 68; vgl. 64.

⁴⁾ Yt. 10, 33.

Als lichtgod des hemels had Mithra van ouds een groot gevolg van hemelsche wezens, die zijn verschillende gaven en werkingen verpersoonlijken, natuurgoden zooals hij. Nu wordt die stoet versterkt door eenige zuiverder zarathustrische geniën, zooals de hem ethisch nauw verwante Rašnu razišta, voor wien hij een huis bouwt en die hem met innige vriendschap aanhangt ¹⁾, dan Sraoša die het geestelijk licht der openbaring brengt ²⁾, de wijsheid, Cišta, en anderen ³⁾. De godinnen der fortuin en des overvloeds, Aši vanuhi en Pâreñdi, en de hemelsche glorie, Hvarena ⁴⁾, doch nu als de Kavi-glorie opgevat, behoorden oorspronkelijk wel tot zijn metgezellen in zijn hoedanigheid als lichtgod.

7. DE WATEREN EN ANĀHITA.

Hoezeer de Iraniërs nevens het vuur en weinig minder dan dat de Wateren vereerden wist men reeds uit de berichten der klassieke schrijvers van Herodotus af tot Strabo en Agathias toe. De Grieken wisten dat het den Perzen verboden was het water op eenigerlei wijze te verontreinigen en zelfs de handen te wasschen of te baden — in stroomend water namelijk, want voor allerlei reiniging, ook bij godsdienstige ceremoniën werd het water steeds gebezigd ⁵⁾. Alleen de zee, zout, onvruchtbaar, was van dien

¹⁾ Yt. 10, 41. 79. 100. 126. Zie over Rašnu boven p. 195 vg.

²⁾ Yt. 10, 41. 100.

³⁾ Yt. 10, 126.

⁴⁾ Yt. 10, 66 vg.

⁵⁾ Strabo 15, p. 1065 beschrijft den dienst van 't water in zijn tijd aldus: Men gaat naar een meer, stroom of bron, graaft daarbij een groeve waarin het offerdier geslacht wordt, doch ziet toe dat het water niet door het bloed wordt verontreinigd. Dan legt men 't vleesch op myrten- of lauwertakken; de Magiërs roeren 't aan met de heilige roede, zingen hun mǎthra's, plengen olie met honing en melk gemengd op de aarde — dus niet in het water — en eindigen met lange gezangen, terwijl zij tamarisketakken in de hand houden.

eerbied uitgezonderd, en als Herodotus ¹⁾ verhaalt dat Xerxes de zee liet geeselen en men haar met recht geen offers bracht is dit zeer geloofwaardig. Van een der Arsaciden wordt zelfs verteld, dat hij de reis naar Rome over land maakte, om de zee, die men als ahrimanisch beschouwde, te vermijden.

De heilige teksten stemmen daarmee overeen. De aloude natuurdienst werd reeds in den vroegsten tijd een bestanddeel van den zarathustrischen godsdienst. Reeds in de gâthische periode blijkt dat, en de studie der reinheidswetten zal ons leeren, dat de vereering en heilighouding der wateren ook in het jonger avestisch tijdvak werd gehandhaafd.

Maar de dienst van de wateren was nu ten nauwste vereenigd met dien van een groote godin, Ardvî sîra Anâhita, aan wie een der grootste en schoonste yašts is gewijd ²⁾.

Uit dien Yašt blijkt duidelijk dat zij niet een oorspronkelijk zarathustrische schepping was. Integendeel, zeer uitvoerig wordt verhaald hoevelen nog vóór Zarathuštra, daaronder zelfs zulk een vijandig geweldenaar als Azhidahâka en een Turaniër als Frañrasyan — deze beide laatsten trouwens vergeefs, want de godin verhoorde hun gebeden niet — haar offers brachten ³⁾, en dat ook de daëvadienaars haar 's nachts, in 't geheim dus, bleven vereeren, loochent de dichter geenszins, ofschoon hij zich haast er bij te voegen, dat daarvan geen heil te wachten is, maar alleen versterking der macht en vermeerdering van 't aantal der booze geesten ⁴⁾. Zij behoorde dus tot de categorie van oude, nu echter in zarathustrische yazata's veranderde goden,

¹⁾ Herod. 7, 35.

²⁾ Abân-yašt (Yt. der wateren) of Ardvî-sîr-yašt, de vijfde in de verzameling.

³⁾ Yt. 5, 16 vgg. Zie over de wanorde in deze lijst en in 't geheel over de samenstelling van dezen Yašt de opmerkingen boven, p. 29 vg. vooral nt. 1.

⁴⁾ Yt. 5, 99 vg.

zooals Mithra, Tistrya en anderen. Was zij misschien een uitheemsche? Wij komen op dit moeilijk vraagstuk terug, maar moeten eerst zien, hoe de mazdayasnische dichter haar voorstelt.

Als een natuurgodin, zonder twijfel. Zij is niet een verpersoonlijkt begrip, maar veeleer de verpersoonlijkte weldadige, reinigende en vruchtbare werking van het water. En de dichter heeft zich niet veel moeite gegeven, noch om dit naturalistisch karakter zijner godin te verbergen, noch om haar, zooals dat met andere goden geschied was, een ethische beteekenis te geven. Alleen heeft hij haar nauw met Mazda verbonden en laat hij haar reinheid uitkomen. In den aanhef, die ook elders voorkomt ¹⁾, noemt Mazda zelf haar zijn stroom, alleen zoo groot als alle wateren die vloeien op aarde, met duizend meren en duizend kanalen, waarvan een reeds genoeg zou zijn om al de zeven Karšvare's te overstroomen. In elk van die kanalen heeft zij een schoon paleis, dat met oostersche kleuren wordt beschreven, en in elk daarvan weder een welriekende legerstede ²⁾. Haar vierspan, witte, hooge rossen van 'tzelfde bloed en hair, die zij zelve bestiert, zijn wind, regen, wolk en rijp, en zij is 't die op Mazda's bevel als een talloos leger regen, sneeuw, hagel en rijp nederzendt op aarde ³⁾.

De stroom, waarvan Anâhita de godin is, is dus zeker geen aardsche, maar een zuiver mythische. De dichter, die hem beschrijft als grooter dan alle wateren op aarde te zamen, en die zegt, dat een van de kanalen of zijtakken alleen genoeg is om al de zeven werelddeelen te overstroomen, heeft daarbij zeker niet aan een aardsche rivier kunnen denken. Het is een hemelsche stroom, die de traditie en met haar sommige geleerden ⁴⁾ in den Oxus meenen

¹⁾ Yt. 5, 1—5 = Ys. 65, 1—5 en Âbân nyâyiš.

²⁾ Yt. 5, 101.

³⁾ Yt. 5, 85.

⁴⁾ Geldner in Kuhn's ZS. XXV, 378 en Ed. Meyer GA. I, § 450.

weer te vinden, maar die in de ondermaansche geografie niet thuis behoort. In den hoogsten hemel behoort Anâhita dan ook thuis. Daar, boven de sfeer der zon heeft Ahura Mazda haar een plaats gegeven ¹⁾. Van daar, van de sterren of van den hoogsten top van de Hukairya, den hemelberg, daalt zij neder als de vrome haar aanroept ²⁾. Als hemelsch, kosmisch, en dus volkomen rein water zuivert zij het zaad der mannen en de baarmoeder der vrouwen, bevordert zij de goede geboorten, reinigt zij de melk en wordt zij zoo de geefster van de vermeerdering der kudden en van alle rijkdommen, een zegen voor het geheele land. Nu moge men haar als stroom met een of meer groote aardsche rivieren vereenzelvigd, of liever haar naam daaraan verbonden hebben, zooals dat met de Sarasvati of met de hemelbergen Hara berezaiti (Elburz) en Olympus en Ida geschiedde, haar eigenlijke mythische beteekenis is niettemin duidelijk genoeg.

Een oude natuurgodin was zij dus zeker. Was zij iranisch van oorsprong? Men heeft gemeend, dat zij semietisch van afkomst en door de Iraniërs aan de Babyloniërs ontleend was ³⁾. Herodotus, die haar bij vergissing Mitra noemt, haar naam verwarrend met dien van den god met wien zij in West-Azië en later in Europa steeds nauw verbonden was, houdt haar voor dezelfde als de babylonische moedergodin (Mylitta volgens hem) en de arabische Alitta. Reeds Windischmann heeft opgemerkt, dat haar Yašt van haar persoon een beschrijving geeft, die niet louter dichterlijke fantazie

¹⁾ Yt. 5, 90. De plaats is zeer moeilijk en deels onverstaanbaar, maar er staat duidelijk, dat Ahura Mazda haar deed lopen „te midden van de sfeer boven *hware-khšaëta*,” d. i. de zon, waar zij veilig is voor al haar vijanden. Al wil men met Darmesteter de lezing *tacare nôt tacare* verkiezen, dan mag men nog niet met hem vertalen „te fit courir (sur terre), au lieu de courir en dedans (du ciel)”.

²⁾ Yt. 5, 7. 85 en 121.

³⁾ Ook ik heb die meening reeds verdedigd in 1864, in *De Godsdienst van Zarathustra*, p. 181 vg.

kan zijn, maar het bestaan van beelden der godin onderstelt. Als een schoone maagd wordt zij beschreven, hoog en krachtig van gestalte, met armen blank en gevuld, zoo dik als de schenkels van een paard, met zwellenden boezem, dien zij door het binden van den gordel, nog beter doet uitkomen; een adellijke jonkvrouw, prachtig gekleed, in een gewaad saamgesteld uit de huiden van dertig der schoonste bevers, schitterend als goud en zilver, waarover zij een rijk met goud gestikten mantel droeg; op haar hoofd een gouden kroon in den vorm van een rad, met honderd achtstralige sterren en sierlijk geplooid linten versierd, in de ooren groote, vierkante gouden hangers en aan haar schoonen hals een schitterende keten¹⁾. Onwillekeurig herinnert men zich bij deze beschrijving de babylonische beelden van Ištar en sommige klein-aziatische godinnen-gestalten te Eujük en Boghaz-keuï, die, wat den lichaamsvorm en de versierselen aangaat, in meer dan één opzicht met het in den Yašt geteekende beeld overeenkomen²⁾. Zulke beeldjes, van de babylonische weinig verschillend, zijn in Suza gevonden³⁾. Brengt men dit in verband met de mededeeling van Berossos⁴⁾, dat Artaxerxes Mnemôn (403—361), de zoon van Darius Ochus, die ook het eerst Anâhita in zijn inschriften noemt, beelden van haar liet vervaardigen

¹⁾ Zie de beschrijvingen Yt. 5, 7—15; 85 en 123—129.

²⁾ In de beschrijving van de rijke stof der kleeding en in het opvoeren der sterren van den hoofdtooi tot honderd, wat de beeldhouwer zeker niet kon weergeven, heeft de dichter aan zijn verbeelding den vrijen loop gelaten. De geplooid linten schijnen echt-iranisch, want zij herinneren aan die gansch eigenaardige, die het hoofddekseel zoowel van den koning als van Auhrmazd op de sâsânidische monumenten versieren. Het spreekt vanzelf dat de Yašt daarom nog niet tot hun tijd behoeft gebracht te worden. Het versiersel komt ook reeds onder de parthische heerschappij voor, zie Ker Porter, *Travels* II, pl. 62.

³⁾ Zie Loftus, *Travels*, p. 379.

⁴⁾ Fragm. 16. Vgl. hierbij Clemens, *Protrept.* 5 en zie Darmiester, *Zendavesta*, II, 364 vg.

en te Babel, Suza en Ekbatana oprichten, ja zelfs haar dienst onder Perzen, Baktriërs, Syriërs en Klein-Aziaten verbreidde, dan zou men geneigd zijn in haar een west-aziatische godin te zien, door de Perzen overgenomen en door de Atharvans op de zarathustrische vereering der wateren geënt. Daar de Achaemeniden hoofdzakelijk in Suza rezideerden en een dergelijke godin, Nânâ, aldaar sedert vele eeuwen werd gediend, zou een zoodanige samensmelting van een babylonisch-elamietischen cultus met den mazdayasnischen zeer waarschijnlijk zijn.

Het is waar, de namen die zij draagt zijn zuiver iranisch. *Ardivi* is een bijnaam ook aan de wateren gegeven ¹⁾, *sûra* is een epitheton ook door andere yazata's, zoowel oorspronkelijk niet-mazdayasnische, zooals Mithra en Airyaman, als door zarathustrische, zooals Sraoša en zelfs den Yašna der zeven hoofdstukken gedragen ²⁾, en van *anâhita*, „onbevlekt”, „onbesmet” kan hetzelfde worden gezegd. Zoo heeten toch vaak Mithra, Haoma, ook de baresman, het wijwater en zelfs woorden en stralen. Anâhita werd nu haar gewone naam, als Anaïtis door de Grieken meest met Artemis vereenzelvigd, en bij andere volken in verschillenden vorm overgenomen. Bij de Perzen worden later de beide eerste epitheta tot Ardivisur saamgesmolten. Intusschen een eigenlijken naam heeft de godin toch niet. Dubbele godsnamen, bestaande uit een substantief en een adjectief, zijn in 't Avesta zeer gewoon. Maar een driedubbele, uit enkel adjectieven saamgesteld, komt anders niet voor. Een godsnaam, als epitheton ook aan andere goden gegeven, zooals met *anâhita* het geval is, is even ongebruikelijk. Iets vreemds is hier dus zeker, en men heeft eenigen grond om aan te nemen,

¹⁾ *Ardivi* wordt gewoonlijk door „hoog” vertaald. Windischmann dacht aan „opbruisend, opwellend”. Vgl. echter den griekschen *ἄραρος*, „bevochtigen, besprenkelen”.

²⁾ *Sûra* wordt verklaard als: „sterk, heerlijk, heilig”. In 't Skr. is het „held”.

dat men gepoogd heeft aan den naam eener uitheemsche godin een voor de Iraniërs begrijpelijken vorm te geven en haar epitheta te vertalen ¹⁾).

Maar wat hiervan zij, de zarathustrische theologen hebben de godin, zij moge semietisch of iranisch van afkomst zijn, niet toegelaten in hun stelsel, zonder haar dienst volkomen te zuiveren. Ging die in de westelijke en noordelijke landen, met name in Armenië en Klein-Azië met obscene riten en gewijde prostitutie gepaard, zij wilden niet slechts gebrek-kigen en geteekenden, ongeveer dezelfden die ook elders van 't heilige worden uitgesloten, maar zelfs vrouwen van haar offers weren. Dit is hun waarschijnlijk niet gelukt. Althans niet te Šušān en zeker niet te Ekbatāna, waar een priesteres aan 't hoofd van haar tempel stond, niettemin — en dit is opmerkelijk — onder verplichting een ingetogen leven te leiden ²⁾. Of zij gelukkiger zijn geweest met hun voorschrift, dat, evenals Zarathuštra weleer, zoo ook nu alleen priesters die de openbaring kennen, wijs en deugdzaam en in de heilige spreuken ervaren (*tanu-māthra*), van de plengingen bij haar offers mochten genieten, staat te bezien. Om haar tot een goede yazata te maken wêrd zij nu door Mazda aangesteld tot bescherming van de geheele wereld van 't Aša en met Zarathuštra waakt zij voortaan, als een herder over zijn kudde, over alle dingen die in 't goede hun kiem hebben. Zelfs gaat men zoo ver, om Mazda zelve van haar de gunst te laten vragen, dat hij Zarathuštra moge winnen voor zijn leer. Maar dat alles is er losjes

¹⁾ Men denkt onwillekeurig aan namen van Ištar, zooals Anatu, Anunit, hier wellicht beter, al is de klankovereenkomst geringer, aan Nānā, de groote godin van Šušān en van het met Babel zoo nauw verbondene Borsippa, die ook in 't Westen als Nanaia met Anaitis vereenzelvigd wordt. *Ardevi sūtra* kon een poging zijn tot vertaling van de titels *rubat bēlūt*, zoo dikwijls met een naam van Ištar saamgekoppeld.

²⁾ Plutarch., Artaxerxes, 27, zegt, dat de priesteres van Anaïtis, na 400 v. C. te Ekbatāna aangesteld, een ingetogen leven moest leiden.

aangehecht en blijft aan de oppervlakte, leer zonder praktijk. Inderdaad is zij nog natuurgodin, van wie men louter stofelijke zegeningen verwacht, deels dezelfde als van Ašt vanuhi, zooals een gemaal voor de meisjes en een gelukkige verlossing voor de vrouwen, deels geheel andere, zooals snelle paarden en een goeden wagenmenner in den slag, de oppermacht van 't hvarena en een koningschap met overvloed, rijke inkomsten en goede legers. De priesters, zoowel de reciteerenden (*maremno*) als de atharvans van de drie orden begeeren van haar wijsheid, doch alleen, zooals zij er uitdrukkelijk bijvoegen, om voorspoed en aanzien te verwerven ¹⁾).

8. DE FRAVAŠI'S.

De jongere gangbare pârzische theologie kent drie rangen van hoogere wezens, de Amšaspands, de Izeds en de Ferwers. Die onderscheiding wortelt al in de leer van 't jonger Avesta. Wij zagen reeds dat de vroeger algemeen gebezigde naam Ameša speñta thans op slechts weinige, meestal zeven der allerhoogste yazata's werd toegepast en de laatstgenoemde titel van alle vereerde wezens of goden gold, met uitzondering van de Fravaši's, wezens van anderen aard. Reeds in de jongere Gâthateksten worden zij nevens de Heeren (*ratu*) en zielen (*urûva*) vermeld ²⁾. Maar nu eerst schijnt haar vereering een hooge vlucht te hebben genomen. De

¹⁾ Men vindt de bron van al het bovenstaande in den Abân- of Ardvîsur-yašt. Vreemd schijnt het, dat van de godin der reine en alles zuiverende wateren koninklijke heerschappij en hulp voor den krijg gevraagd wordt. Dit wordt echter dan verklaard, wanneer zij werkelijk een geïranizeerde vorm van de babylonische Ištar is, die ook als krijgsgodin fungeerde. Een grond daarvoor is nog, dat men Anaitis, niet alleen, zooals boven gezegd werd, met Artemis, maar ook wel met Athênê, de krijgsgodin, vereenzelvigde.

²⁾ Zie boven p. 168 vg.

dertiende yašt, haar gewijd, is de grootste van alle, blijkbaar steeds aangevuld en bijgewerkt. Het lied vormt de hoofdbron waaruit onze kennis van dit moeilijk onderwerp moet geput worden ¹⁾).

De oud-irânische psychologie onderscheidde in 's menschen binnenste vijf kategorieën: *ahu*, het levensbeginsel (oor-

²⁾ De Yašt bestaat uit twee zeer verschillende hoofddeelen, waarvan het eerste, 1—79 een beschrijving, verheerlijking en aanroeping van de Fravaši's in 't algemeen, het tweede, 80 *ad fin.*, een aanroeping van een groot aantal bijzondere Fravaši's met haar namen bevat. Mij schijnt dit tweede deel een jonger toevoegsel, maar ook het eerste is uit zeer verschillende bestanddeelen saamgesteld, soms vrij willekeurig gerangschikt. Men heeft gemeend den tijd van samenstelling te kunnen afleiden uit de vermelding van een viertal namen, § 115, die volgens den Dînkart tot den tijd der Arsaciden behoorden. Zie Darmesteter II, 540, nt. 235. De namen zien er echter weinig historisch uit en de chronologie van den Dînkart is niet bijzonder te vertrouwen. Zeker is, dat geen enkele Sâsânide genoemd wordt. In § 16 heeft men bovendien den Buddha meenen te vinden. Daar is sprake van een woordenstrijd met zekeren Gaotema, wat echter wel aan Skr. Gotama, doch niet aan Gautama beantwoordt. Gotama is een vedische Rîsi, maar de naam komt ook later meermalen voor. Of men ooit den Buddha kortweg Gautama zou noemen, zonder de bijvoeging van Ġramana of Ġâkya of Buddha, betwijfel ik zeer. 't Is ook nog de vraag of *gaotema* een eigennaam is; Spiegel hield het voor „landman”. *Nâidhyâonhō* is eigenlijk „versmader, verachter”, en de vertaling: „imposteur” van Darmesteter („Verführer,” Justi) is zuiver conjecturaal. *Gaotemahē* kan een daarvan afhangende genetief zijn. De geheele plaats is trouwens duister en waarschijnlijk corrupt.

§ 4—8 die dezelfde zijn als § 1—5 van den Arduisûr-Bânô-yt. (Yt. 5) zijn duidelijk een later invoegsel, want zij verbreken den samenhang tusschen §§ 3 en 9 die oorspronkelijk zeker op elkaar volgden. Anâhita is hier geheel niet op haar plaats.

Ys. 23 en 26 handelen ook over de Fravaši's, maar de samenstellers kenden onzen Yašt (vgl. bijv. Ys. 23, 1 met Yt. 13, 22) en hebben dien ten behoeve van den dienst der dooden, waartoe deze hoofdstukken behooren, kort saamgevat.

Welke ook de tijd der samenstelling van de genoemde bronnen zij, dat de dienst der Fravaši's reeds tot den tijd der Achaemeniden behoort, bewijzen hun monumenten.

spronkelijk wel de adem, Skr. *asu*), *daēna*, het zelf, *baodha*, het bewustzijn of waarnemingsvermogen, *urūva*, de ziel en de *fravaši*, van welke alleen de beide laatstgenoemde na den dood voortleefden, en daarom al zeer vroeg met elkander verward werden, gelijk bij zoo verwante begrippen natuurlijk is. Deze verwarring heugt reeds uit den tijd van 't Avesta. Niet alleen in een plaats uit het jonger deel van den Yasna ¹⁾, maar ook in den Yašt zelf vindt men daarvan een spoor ²⁾. In den tijd Hamaspathmaêdaya, dat is in de vijf laatste dagen van 't jaar en de vijf schrikkeldagen die het maanjaar met het zonnejaar in overeenstemming moesten brengen, zweven zij in de dorpen en vragen er vereering, en van de bevrediging van dien wensch hangen heil en welvaart der huizen en familiën af. Dit stelt hen op éene lijn met de zielen der afgestorvenen, die, naar een gewone voorstelling der oudheid, in dezen tijd de aarde bezochten en bijzonder gediend werden. Maar oorspronkelijk zijn zij geheel iets anders. Zij mogen er geheel niet mee vereenzelvigd, maar moeten er even bepaald van onderscheiden worden, als bijvoorbeeld de romeinsche *lares* en vooral de *genii* van de *manes* ³⁾.

Om de rechte beteekenis en de wording der voorstelling, die men zich van de Fravaši's maakte, te kunnen verstaan,

¹⁾ Ys. 26, 11: *iristanām urvānō yaxō. yāo ašaonām fravašayō*, ik vereer de zielen der dooden, die de fravaši's der rechtvaardigen zijn.

²⁾ Yt. 13, 49 — 52 = Afringân Gâtha 4. Het stuk staat niet in samenhang met het onmiddellijk voorafgaande en volgende en schijnt van elders ingevoegd.

³⁾ Dit voorbijgezien te hebben is, meen ik, de groote fout in de overigens verdienstelijke studie van Nathan Söderblom, *Les Fravashis*, Paris, Leroux, 1899, die den dienst der Fravaši's geheel als een vereering der dooden voorstelt en de verschillende tijdperken niet genoeg uiteenhoudt. Met dit voorbehoud verdient deze verhandeling om haar rijken en degelijken inhoud en haar heldere uiteenzetting grooten lof. Ik had mijn gevoel over het onderwerp reeds neergeschreven toen ik haar in handen kreeg, maar vond er geen aanleiding in om het te wijzigen, wel om het nog wat scherper te formuleeren.

moet men beginnen met ter zijde te stellen al wat slechts dienen moet om hun plaats in het zarathustrische stelsel te bepalen, en voorloopig alleen letten op de eigenaardige functiën die haar worden toegeschreven.

Zij zijn in de eerste plaats hemelsche wachters en beschermgeesten. Gedurig wordt haar bijstand ingeroepen. Wanneer men in angst verkeert beschermen zij den vrome, hem omringend met haar hulp ¹⁾. Toen de twee geesten, de heilige en de booze, zooals zij in 't zarathustrische stelsel genoemd worden, of, zooals de grondleggende voorstelling was, degeen die groei en leven schept en degeen die dood en verderf brengt, de wereld schiepen, stonden de Fravaši's rechtop toe te zien, dat de goede scheppingen niet geheel door de tegenscheppingen van den Booze verijdel'd werden ²⁾. Een myriade Fravaši's ³⁾ houdt de wacht over de hemelzee Vourukaša, andere over 't gesternte Haptôiriṅga, dat als hoofd der noordelijke sterren het dichtst bij de woning der daēva's staat en dus het meest gevaar loopt, en voorts, tot den grooten dag der opstanding, over het lichaam van den door een Turaniër gedooden held Keresaspa, dat ook door Drujas bedreigd wordt, daar het op hun berg, den Demavend, rust, en over het zaad van Zarathuštra, waaruit eenmaal de Heiland en zijn beide voorloopers moeten geboren worden. Zoo beschermen zij het kind in den moederschoot, den veldheer en den koning, mits zij haar eeren, in den slag, en zoo heeft elk persoon en elke gemeenschap, ieder huis, dorp, stam, land, arisch of anarisch, zoo hebben de vijf rangen van heerschers, zoo heeft al wat geweest is, is en zijn zal een eigen fravaši, die er over waakt en het beschermt ⁴⁾. Dat dit de moeder-idee is, waarvan deze

¹⁾ Zie o.a. Yt. 13, 1; 20; 32; 36; 40; vooral 146 en *passim*.

²⁾ Yt. 13, 76 vgg. Een zeer oude voorstelling, zarathustrisch gewijzigd in 13, 1 vgg.

³⁾ Eigenlijk 99.999, zooals gewoonlijk in 't Avesta.

⁴⁾ Zie Yt. 13 *passim* en de samenvatting in Ys. 23 en 26.

wezens de persoonsverbeelding zijn, blijkt ook uit haar naam, die niet anders dan „beschermgeesten” kan beduiden ¹⁾. De voorstelling komt het meest overeen met de welbekende babylonische, volgens welke elk mensch zijn eigen god heeft, die hem beschermt en wiens kind hij heet, maar ik durf niet onderstellen dat zij door de Iraniërs daarvan nagevolgd is. Zij kan bij hen zelfstandig zijn ontstaan.

Die bescherming verleen en zij in alle moeilijkheden en gevaren, bijzonder in den krijg tegen de vijanden des lands. Als Freya's Walkyriën, krachtig gebouwd en dapper, in volle rusting, zwaar gewapend en met vliegende vanen, storten zij zich in den slag, snellen de helden ter hulp, vernielen de vijandige Dānu's, doen hun centrum wijken na de beide vleugels te hebben vernietigd, vervolgen de achterhoede en verwoesten de woonplaatsen van „de oversten over myriaden van Dānu's.” De wind die haar voortdrijft is de adem der overwinning, en die wanneer hij dezen adem voelt haar het eerst offert, kan verzekerd zijn van de zege. Daarom roepen allen haar bijstand in, zoowel de vervolger als de vervolgte. Maar zij schenken dien alleen aan degenen

¹⁾ Allerlei afleidingen van den naam *fravaši* zijn gegeven. Die van *vakš* en *vac* (Windischmann) kunnen wij ter zijde laten. De oorspronkelijke vorm is *fravartī*, van *var* + *fra*, dat in de eerste plaats „beschermen” beteekent. „Erkennen, belijden, gelooven” is, door middel van het denkbeeld „vertrouwen”, de afgeleide beteekenis, waarvan het zuiver zarathustrische *fravareta*, „belijder” afkomt, dat met *fravaši* niets anders dan de etymologie gemeen heeft. Daarom moet afgekeurd worden dat Justi en Lehmann deze beide met elkander verwarren. Lehmann, *Zarathustra*, p. 78 vgg., Justi, ARW. III, 194 vg. Dat alleen de *ašavants* Fravaši's zouden hebben, zooals men steeds beweert, is even onjuist. Alles heeft zijn Fravaši, zelfs de vreemde landen, en indien er in 't Avesta steeds van *ašaunūm fravašayō* gesproken wordt, dan is dat, omdat vrome Zarathustriërs dezen alleen mogen aanbidden. De traditie leidt het woord af van een wortel, overeenkomend met het Skr. *vardh*, en verklaart dan de Fravaši's tot geesten die voor de digestie zorgen, een verklaring door Darmesteter, II, 502 overgenomen. Afleiding en verklaring verdienen geen wederlegging.

die haar gedenken en vereeren, voor die zij haten, omdat zij haar verwaarloozen, zijn zij vreeselijk, onverbiddelijk ¹⁾).

Dit is haar zegenrijke werkzaamheid op aarde. Maar zij hebben ook een „werking in de hoogte.” Reeds leerden wij haar kennen als toezicht houdend over de hemelzee en 't noordelijk gesternte. Maar zij zijn het ook, die de hemellichamen, sterren, maan en zon in beweging zetten, die de vruchtbare wateren doen vloeien en den wasdom der planten veroorzaken. Zonder haar zouden deze alle, door de magische macht der daëva's in hun loop en groei gestuit, onbeweeglijk op dezelfde plaats of in denzelfden toestand gebleven zijn ²⁾). Deze eigenaardige functie is niet dan kunstmatig uit het gronddenkbeeld „beschermers” af te leiden. Men heeft dit wel gepoogd. Getuige de merkwaardige strofen, waarin de dichter de Fravaši's voorstelt, onderling wedijverend om, wanneer het water in de hemelzee stijgt, zoodat de regen moet nederdalen, elk voor haar eigen beschermeling, dorp, gewest of land haar deel van dien zegen voor de verdroogde akkers te erlangen. Natuurlijk triomfeeren zij, die door haar aanbidders voldoende offers ontvangen, en roepen zij zegevierend uit: „Mijn land zal wassen en groot worden” ³⁾). Maar dit is zeker geen oude mythe, veeleer een vrije dichterlijke schepping. De eigenlijke werking der Fravaši's, zoowel met betrekking tot de hemellichamen als tot de wateren en de planten is een in beweging zetten. Zouden zij hier saamgesmolten zijn met een ander soort van geesten, wier naam in klank met den haren overeenkwam,

¹⁾ Zie vooral Yt. 13, 31—39 en 45 vg.

²⁾ Yt. 13, 9 vg.; 14 vg.; 43 vg.; 53 vgg. voor de wateren. 57 vgg. voor de hemellichamen.

³⁾ Yt. 13, 65—68. Zij geven ook gezondheid aan den zieke, en hoe krijgshaftig ook, steeds zijn zij vergezeld van Saoka, den genius die goederen, weldaden en voedsel brengt aan de menschen.

Aan de bemoeiing der Fravašis met de wateren is de vroeger reeds vermelde invoeging van de passage over Anâhita in Yt. 13 te danken.

doch van een anderen wortel afkomstig was en dus een andere beteekenis, die van „voortrollers, voortwentelaars” (*promotores*) had ¹⁾).

Hoe het zij, opmerkelijk, ofschoon zoovèr ik weet nog niet opgemerkt, is de overeenkomst die de Fravaši's in laatstgenoemde functiën vertoonen met een vedische godenschaar die men anders minst geneigd zou zijn met haar te vergelijken en die zeker nooit beschermgeesten zijn, de Maruts, volgers van hun vader Rudra en met hem van Indra, wiens broeders zij ook wel genoemd worden ²⁾). Ook zij, en dit is hun hoofdbezigheid, verdeelen de wateren, openen den weg voor de zon ³⁾), brengen de winden; ook zij zijn krijgshaftig, welgewapend en gevreesd. Misschien ligt het aanknoopingspunt daarin, dat ook de Maruts soms als zangers of priesters, om hun vroomheid onder de goden verheven, als goddelijke voorvaders beschouwd worden ⁴⁾). De Maruts zijn storm- en bliksemgoden, en de met de hunne overeenkomende werkzaamheden der Fravaši's zouden ook voor dezen zulk een natuur- en achtergrond doen vermoeden. Men lette bijvoorbeeld op 'tgeen gezegd is van hun adem als dien der overwinning. Maar dan zijn deze natuurgoden, wegens klankovereenkomst van hun naam slechts verward met de irânische beschermgeesten, die geen fysische beteekenis hadden.

In het zarathustrische stelsel opgenomen worden zij nu de helpsters van Ahura Mazda bij de schepping ⁵⁾ en ver-

¹⁾ F. Max Müller, *Theosophy*, p. 205, ofschoon hij daarbij aan deze functie der Fravaši's niet dacht, verklaart den naam aldus en brengt hem in verband met een trouwens niet bestaand Skr. *pravartin*. Overigens is, wat hij daar over de Fravaši's zegt, die hij met de indische *pitaras* gelijkstelt, geheel verkeerd.

²⁾ RV. I, 170, 2.

³⁾ RV. 8, 7, 8.

⁴⁾ Zie daarover Bergaigne, *Rel. Védique*, II, 384 vg.

⁵⁾ Mazda zelf roept haar hulp in, Yt. 13, 28, en dan ondersteunen zij den hemel, 29.

maant deze hooge god zelf Zarathuštra om in gevaar en bij 't ondernemen van een werk haar hulp af te smeeken en haar te offeren. Dit doet hij dan ook ¹⁾, en de ingevlochten litanieën, zoowel als de uitgebreidheid van den haar gewijden Yašt bewijzen, hoe ijverig men haar vereerde, maar dan alleen als de beschermgeesten der *ašavans*. Vooral was men er op uit, bepaalde Fravaši's aan te roepen met haar namen, bijzonder die der *paoiryô-tkaēša's*, de vromen vóór Zarathuštra, en der toekomstige Saošyañts, die de machtigste van alle zijn, al zijn overigens die der levenden sterker den die der dooden ²⁾. Maar men trachtte niemand te vergeten en daarom eindigt de optelling van alle voorloopers, tijdgenooten en latere beroemde volgers van Zarathuštra en der geloovige vrouwen, wier heugenis de traditie nog bewaard had, met een aanroeping der Fravaši's van arische, turanische, sarmatische ³⁾, sainische ⁴⁾ en dahische geloovigen, waaruit tevens blijkt hoevèr de zarathustrische godsdienst zich bij de samenstelling van dit aanhangsel van den Yašt reeds verbreid had.

9. ZARATHUSTRISCHE LEGENDEN. (YIMA.)

Heeft de zarathustrische hervorming, vooral in haar latere ontwikkeling, vele goden van 't oude volksgeloof weder opgenomen en in aan Mazda onderworpen yazata's herschapen, hetzelfde heeft zij met beschavings-heroën en mythische wezens van lageren rang gedaan. Hen heeft zij tot een soort van heiligen of vrome vorsten, de booze mythische

¹⁾ Yt. 13, 20—25; 41. Het hoog belang der aan haar te brengen offers wordt vermeld: 18; 23—27.

²⁾ Yt. 13, 17.

³⁾ *Sairinya* (Spiegel). De traditioneele verklaring is Rûm=Griekenland en Rome, waar echter geen geloovigen waren.

⁴⁾ *Sainya* is onzeker. De traditioneele verklaring is China. Anderen Soana aan de Kaspische zee of Sân in Kabulistân.

wezens, zooals Azhi dahâka, tot onderdrukkers of vijanden der Ariërs vervormd. Daardoor is de zarathustrische legende zeer rijk en zij heeft, wegens haar nationaal karakter, het Mazdaïsme in Irân lang overleefd. Evenwel, hoe belangwekkend en aantrekkelijk de studie van dit onderwerp ook zijn moge, en van hoeveel gewicht ook voor de vergelijkende mythologie, in onze geschiedenis mag zij slechts een ondergeschikte plaats innemen ¹⁾. Daarom niet meer dan enkele voorbeelden en maar één daarvan, als type van 't geheel, iets nader uitgewerkt.

Uit den heros van wien alle beschaving uitging, Hošang (Haošyañha) ²⁾ wordt de eerste koning van de dynastie der Pešdadiërs (Paradhâta's), de vorsten vóór de wet, van Zarathuštra namelijk, doch die niettemin als vromen geëerd werden. Hij is een voormalige vuurgod, want hij heeft de oudste wijze van vuurontsteken, namelijk door wrijving van twee houten, die in den arischen cultus lang behouden bleef, uitgevonden en alle daarmee samenhangende kunsten en bedrijven zijn ook aan hem te danken. Hij is, zooals alle vorsten van zijn mythisch koningshuis, een wereldheerscher, die van Ardvî Sûra Anâhita de heerschappij over alle landen, daêvas, menschen, yātu's, pairika's, in één woord over alle op aarde werkende wezens ontving, en het gelukte hem althans twee derden der wilde bewoners van Mazenderan en Gilan (Varena) in 't noorden van Irân, te beteugelen. In dit laatste schuilt een vage herinnering aan de onderwerping der wilde turanische horden in 't noorden door de meer beschaafde Ariërs. De meermalen herhaalde vermelding van den strijd tegen de mazanische en varenische

¹⁾ Alleen in een Encyklopaedie van 't Zarathustrisme zou de heilige legende een uitvoerige behandeling eischen. Men vindt haar door 't gansche Avesta verspreid, maar de voornaamste bron zijn de Yašt's.

²⁾ Justi, *Namenbuch*, voce, verklaart den naam: „degeen die goede woning verzekert." In de reeks van den Hôṃ-Yašt komt hij niet voor. Yima kent reeds het vuur, daarom moest H. hem voorgaan.

daêva's ¹⁾, vindt zonder twijfel haar grond in die voortdurende worsteling tusschen Ariërs en Turaniërs.

Hem volgen in de regeering der wereld op, eerst de broeders Tahmûras en Jamšêd, dan de mythische Azhi dahâka, eindelijk Feridun. Van den eerste, in 't Avesta Takhma urupan ²⁾, vernemen wij alleen dat hij dertig jaren lang een boos monster, in 't Avesta natuurlijk Anra mainyu, bereed, maar toen door dezen werd afgeworpen en verslonden. Zijn broeder Yima echter haalt hem uit den buik van 't monster en doet hem herleven. Jamšêd is Yima khšaêta, over wien straks. Feridun is Thraêtaona, die aan de heerschappij van den overweldiger Azhi dahâka, de bijtende slang of draak, door de Iraniërs als symbool der babylonische verovering beschouwd, een einde maakt. Eigenaardig en echt zarathustrisch is het verhaal, dat Thraêtaoma de twee dochters van Yima, die Azhi dahâka in zijn harem had opgenomen, bevrijdde en tot zijn vrouwen verhief. Zij heeten Savañhavâc en Erenavâc ³⁾, personificaties van de goede leer en het heilzaam gebed. Thraêtaona's overwinning is dus voor den Zarathustriër de herstelling van den zuiveren godsdienst na de heerschappij der afgodische godsvereering van Babel en Assur geweest.

Men ziet, de oudste historie waarvan de herinnering op eenige zwevende overleveringen na verloren ging, werd ook hier, gelijk overal, door euhemeristisch verklaarde mythen

¹⁾ Omdat Yt. 5, 22 Varena = Gilan niet genoemd wordt, meent Darmesteter dat dit laatste gewest reeds aan de geloovigen behoorde, al bevatte het ook een aantal bewoners vijandig aan de goede leer. Maar hij vergeet, dat overal elders, bijv. Vend. 10, 14 ook van *varenya daêva* gesproken wordt.

²⁾ *Takhma* is snel of sterk. *Urupi* schijnt een dier van 't hondengeslacht, maar of *urupan* daarmee samenhangt is onzeker. Zeker is alleen, dat hij een mythisch wezen is.

³⁾ Justi, *Namenbuch*, voce: „Die nuttige woorden spreekt” en „die woorden spreekt welke verhoord worden.”

aangevuld. Wij zullen niet pogen de natuurlijke beteekenis dier mythen op te sporen. Van Azhi dahâka ligt zij voor de hand. Maar of Yima een maangod geweest is ¹⁾, of Thraëtaona dezelfde als de indische Traitana en dus een oud-arische god was, wat sommigen beweren, anderen betwijfelen, ziedaar vragen die wij hier onbeantwoord laten. Voor de Iraniërs, althans de zarathustrische, waren zij zeker niet anders dan legendarische heroën van den voortijd. Zien wij, wat zij van Yima verhalen.

Het uitvoerigst wordt de sage van Yima behandeld in den tweeden Fargard van den Vendidad. Het doel van den zarathustrischen schrijver was niet, haar eenvoudig te beschrijven, maar de vraag te beantwoorden, of de leer van den Profeet reeds aan Yima en zijn voorhistorisch volk bekend was. Immers zijn heerschappij gold nog steeds als een toestand van onbeneveld geluk, nu voor altijd verloren. En het antwoord is, dat Ahura Mazda wel aan Yima de zarathustrische daëna had onderwezen, maar dat Yima zich verontschuldigd had, toen de godheid hem wilde opdragen een vermaner en drager van deze leer te zijn. Daartoe was hij onmachtig. Maar het gezeten leven uit te breiden en te bevorderen, als onderhouder, beschermmer en opziener der menschheid, daartoe was hij bereid. Uit die eerste vraag volgde een andere, of dan later toen Zarathuštra de opening aan de wereld gebracht had, en Yima, met de geredden van zijn rijk in een onderaardschen hof voortleefde, ook

¹⁾ Aldus Hillebrandt, *Vedische Mythologie* I, 507 vg. Zijn meening grondt zich bovenal op Vend. 2, 10, waar Yima, volgens zijn vertaling, zich voortbeweegt naar de sterren toe, tegenover het pad der zon, dus van West naar Oost. Maar dan moet *upa rapithwām*, naar het Zuiden, worden uitgeworpen, wat zeker het metrum stoort. Dat hij dezelfde is als de vedische Yama lijdt geen twijfel, maar beider mythen of sagen hebben zich verschillend ontwikkeld. Heerscher in het rijk der dooden, zooals Yama, is Yima slechts in zeer betrekkelijken zin, doodsgod geheel niet. De liefkoosde verklaring van Yamá-Yima als „tweeling” wordt door Hillebrandt terecht verworpen.

daar de leer niet bekend was geworden. En op die vraag klinkt het antwoord bevestigend. Zeker, de vogel Karsiptan heeft haar daar verkondigd, zoodat Zarathuštra daar even zoowel als op aarde als Ratu, geestelijk heer, zijn zoon Urvataṭ-narô als Ahu, wereldlijk heer ¹⁾ geldt. Het is een soort van evangelie aan de dooden verkondigd, een voorstelling in het Christendom uit dezelfde behoefte ontstaan. En op deze wijze was Yima met zijn rijk in de wereld der rechtzinnigheid opgenomen. Tot de eigenlijke oude sage behoort dit niet.

Maar ook haar heeft de mazdayasnische schrijver gewijzigd. Yima is voor hem, niet de algemeene wereldheerscher, de verwinnaar van daêva's en yâtus, der andere redactie, die wij later bespreken, maar een zarathustrisch ideaal, een beschermer veeleer dan een koning over de beschaafde

¹⁾ Karsiptan, vergeleken met de indische *calkravāka*, de krijschende gans, is voor de traditie de heer der vogels (die in een kring vliegt?). Op welken grond West, bij Bund. 19, 16, n. 6 (SBE. V, 70) beweert dat *viš* hier niet „vogel” beduidt, weet ik niet. Opmerkelijk is de aangehaalde plaats van den Bundahiš: „daar (in Yima's vara) zeggen zij 't Avesta op in de taal der vogels.” De eerste menschheid leeft daar dus voort in vogelgestalte, dat is, als zielen. Men denke aan de egyptische zielen der dooden, als vogels met menschen-aangezicht, en aan de lycische doodsgenieën, de Harpyiën. Daarom moest ook de heer der vogels daar de openbaring brengen.

Darmesteter merkt op (n. 67. bij Vend. 2, 43) dat nergens sprake is van Yima als heer van den Vara. Dit is natuurlijk zuiver toevallig. Het behoefde niet gezegd te worden, want het sprak van zelf. Maar bedrieg ik mij niet, dan is Urvataṭ-narô in de traditie de derde zoon van Zarathuštra en die als hoofd der landbouwers-klasse hier de aangewezen *ahu* is, niemand anders dan Yima „die de mannen (menschen) bijeenbrengt, vereenigt” in zijn Vara. Vergelijk den naam *virāśah* van Yama's verblijf gebezigd RV. 1, 35, 6. Ook Yama zendt een vogel als bode RV. 10, 165, 4.

De oorspronkelijke eenheid van Yama vaivasvata en Yima vivahana te loochenen, is moedwillig de oogen sluiten, al heeft de sage bij Indiërs en Iraniërs zich verschillend ontwikkeld. Ook is het zeker verkeerd, Yima, met Lehmann, *Zarathuštra*, 94, een aardgod te noemen.

menschheid, „de goede herder” (*hvāthwa*), van rustige, gezeten landbouwers, overgebracht in vórhistorische tijden. Onder zijn bestuur verkeerden zij in een paradijstoestand. Er heerscht in zijn rijk noch heete, noch koude wind, noch dood, noch besmetting. En steeds breidt dit rijk zich uit. Na 300 jaren kan de bebouwde aarde — want van haar alleen is hier sprake — het vee, de menschen en hun huisdieren en de roode vuren niet meer bevatten. Dan wendt Yima zich naar de hemellichten tegen 't zuiden, op het pad der zon ¹⁾, spreekt een gebed tot *Armaiti*, de godin der aarde, en bewerkt den grond met de gouden *suwra* en de met goud ingelegde *astra*, die hij bij zijn inzetting als onderhouder der menschen van Ahura Mazda ontvangen had. Zoo werd de bebouwbare aarde met een derde vergroot. Men moet hier niet, zooals gewoonlijk, in deze instrumenten teekenen van koninklijke of goddelijke waardigheid willen zien. Het zijn de attributen van den landbouwer en veehoeder. De *astra* is een scherpsnijdend werktuig, waarvan men ook gebruik maakte tot voortdrijven van 't vee, en de *suwra* is de ploegschaar ²⁾. De beteekenis der handeling wordt daardoor duidelijk.

Dit wordt nog tweemaal herhaald, telkens na 300 jaren, de laatste maal dus nadat Yima 900 jaar had geregeerd.

¹⁾ *Raoáo á* behoort bijeen, en *upa rapithwām* mag een glosse zijn, maar geeft toch de juiste verklaring. Er wordt niets anders mee bedoeld dan dat het rijk der landbouwers zuidwaards wordt uitgebreid, waarvan de herinnering nog bewaard kan zijn gebleven.

²⁾ Reeds Westergaard zag dit en Spiegel, *Commentar*, o. d. p. sluit zich daarbij aan, ofschoon zij van een ploeg spreken. Het is niet een vergrooting der aarde als zoodanig, waarvan zich zelfs de meest wondergelooovige Iraniër geen denkbeeld zal hebben kunnen vormen, allermint door aanraking met een zegel of ring, zooals *suwra* dan verklaard wordt, en door splijting met een dolk. Het is een uitbreiding van het bebouwbare gebied. En de handeling van den legendarischen koning Yima spiegelt zich af in de bekende ceremonie door verscheiden vorsten der oudheid verricht, het beploegen van een veld met een gouden ploeg.

Of de schrijver zich heeft voorgesteld dat de heerschappij van Yima nu nog éene eeuw dan wel andere drie eeuwen geduurd heeft, zegt hij niet, maar het eerste is, zooals blijken zal, 't waarschijnlijkst. Gewoonlijk wordt Yima's rijk als een millennium beschouwd. In elk geval komt nu, zonder overgang, de mededeeling dat Ahura Mazda in Airyanem vaêjô een samenkomst belegde van hemzelf met de hemelsche yazata's en Yima met de beste der menschen. Daar deelt hij hun meê, dat een vreeselijke winter aanstaande is, die door zijn vorst en sneeuw de aarde onbewoonbaar zal maken voor menschen en vee, en hij beschrijft dien met de somberste kleuren. Daarom beveelt hij Yima een *Vara*, een tuin of omheining te maken, een gelijkzijdig vierkant waarvan hij de lengte en inrichting voorschrijft. Maar de geheele beschrijving is verward, en de wijze waarop Yima den *Vara* maken moet onduidelijk. Eerst is er sprake van een *vara*, waarin hij de zaden ¹⁾ van groot en klein vee, menschen, honden, vogels en vuren bijeenbrengt; onmiddellijk daarna van een *vara*, dat tot woning der menschen en stal der runderen ²⁾ moet dienen. Nu eens is het, alsof aan slechts één *vara* gedacht wordt, dan weer staat het woord in 't meervoud. Blijkbaar zijn hier twee voorstellingen op onhandige wijze dooreengeward. De eene, de oudste en echte, beschrijft de onderaardsche verblijfplaats van de keur der eerste menschheid, een parallel met het rijk van den vedischen Yama, dat oorspronkelijk alleen aan de eerste voorvaders der menschheid behoorde en eerst later tot alle dooden werd uitgebreid. Vindt men in Yama's verblijf het ondoofbare licht en het onuitputtelijk water ³⁾ ook in dat

¹⁾ *Taokhma* met Darmesteter op te vatten als *specimina*, uitgelezen individuen of exemplaren, schijnt mij ongeoorloofde harmonistiek.

²⁾ *gavām gāvayanem*, naar de lezing van Geldner. Darmesteter leest *gavām gāvayanām* en vertaalt: „pour les bœufs et pour les moutons,” natuurlijk met de traditie. Maar deze lezing is duidelijk een corruptie.

³⁾ RV. 9, 113, 7 en 8.

van Yima vloeit een stroom, omgeven door steeds groenende weiden en eeuwig bloeiende boomen, waarin de vogelen zingen, en, dringt het schijnsel van zon, maan en sterren daar niet door, men wordt er beschenen door een naar binnen lichtend venster, door Yima met zijn *suwra* gemaakt en door het eeuwige licht. Het onderscheid is alleen, dat de Indiër Yama's rijk als het verwijderdste deel des hemels, en dus niet meer als onderaardsch beschouwde. Voorts wordt de Vara geschilderd als een heerlijk verblijf, waar niets gebrekkigs naar lichaam of geest werd gevonden. Het is „de schoonste van alle plaatsen,” en aangezien er niets wat tot Anramainyu's scheppingen behoort wordt toegelaten, kan er ook geen dood zijn. Elke veertig jaren wordt van elk paar een nieuw paar geboren. Het is duidelijk dat dit oord der gezaligden niet het engbegrensde vara zijn kan, dat eerst wordt beschreven. Dit laatste moet verdeeld zijn in drie deelen: het eerste bestaande uit negen ruimten ¹⁾, waarin duizend, het middelste uit zes ruimten, waarin zeshonderd, het kleinste uit drie ruimten, waarin driehonderd zaden neergelegd worden. Deze verdeling beantwoordt geheel aan de drie tijdperken van Yima's regeering. Daar deze eehter duizend jaren duurde, worden bij de 900 zaden die men voor de eerste afdeeling zou verwachten, voor die laatste eeuw nog honderd gevoegd. De voorstelling van dit vara is zuiver zarathustrisch, van denzelfden aard als die volgens welke het zaad van den Profeet en van Keresaspa tot den dag der wereldvernieuwing bewaard wordt, en behoort dus evenzeer tot de eschatologie, waarmee het andere vara niets te maken heeft ²⁾.

¹⁾ *perethwô*, gewoonlijk als acc. plur. van *peretu*, brug beschouwd. Darmesteter vertaalt: „straten”. Wat moeten 15 straten of bruggen in zulk een enge ruimte beduiden, en hoe moet men zich de zaden van menschen, vee en planten denken, daaroverheen wandelend? Ik denk aan een substantief van 't adjectief *peretha*, „breed”, van *frath*, skr. *prath*, „zich uitstrekken”, en waarvoor de beteekenis „ruimten” past.

²⁾ Nadat de bovenstaande studie over den Vara van Yima reeds in

In hoofdzaak komt de uitvoerige schildering, die de Vendidad van de sage van Yima geeft overeen met de korte vermelding daarvan op de meeste andere plaatsen van 't jonger Avesta, waar hij genoemd wordt. De oudste is zeker die in den Hô-m-yašt ¹⁾. Daar heet hij de glorieijkste van alle schepselen die ooit geboren zijn en die van alle menschen het meest op de zon gelijkt ²⁾ onder wiens regeering vee noch menschen sterven, wateren en planten niet verdrogen, de spijzen onuitputtelijk zijn, koude noch hitte heerschen, de ouderdom even onbekend is als de dood, omdat allen, vader en zoon, slechts den leeftijd van 15

substantie voltooid was, ontving ik van den Heer Nathan Söderblom zijn voortreffelijke *Étude d'Eschatologie comparée* getiteld: *La Vie Future d'après le Masdéisme &c.* Paris, Leroux 1901, AMG. *Bibliothèque d'Etudes* T. IX, welks 3e Chap. p. 169 vgg. ditzelfde onderwerp behandelt, en wel met groote nauwkeurigheid en geleerdheid. Volgens den auteur is de mythe van Yima voornamelijk eschatologisch. Voor mij is zij dat slechts in zeer geringe mate, zooals uit den tekst blijkt. Uit niets blijkt ook, dat de zoogenaamde Malkôš-winter, dat is de door den boozen toovenaar Mahrkuša veroorzaakte winter van drie jaren, die aan den ondergang der tegenwoordige wereld zal voorafgaan, dezelfde is als de winter in Vend. 2 beschreven. Ofschoon ik, na het lezen van Söderblom's betoog mijn geheele onderzoek der kwestie nog eens nauwkeurig herzien heb, heeft dit mij tot resultaten geleid, nog meer verschillend van de zijne, dan die ik aanvankelijk verkregen had.

¹⁾ Ys. 9, 4 vg., zoo goed als gelijkluidend in Yt. 15, 16 vg. die het waarschijnlijk uit den Hô-m-Yt. heeft overgenomen. Niet in strijd daarmee zijn de eveneens gelijkluidende plaatsen Yt. 8, 9 en 17, 29 vg. waar echter alleen gezegd wordt dat hij vettigheid en kudden brengt aan de schepselen van Mazda en ook de ontsterfelijkheid, zoodat zij honger noch dorst lijden, ouderdom en dood en heete en koude wind onbekend zijn. Het laatste is een staande formule, die een aangename atmosfeer aanduidt en bijvoorbeeld ook op de goddelijke paleizen van de Hara berezaiti wordt toegepast.

²⁾ *hwardarêša*, Skr. *svardrç* in den RV. ook menigmaal op de goden toegepast, in den zin van: „op de zon gelijkend.” De avestische uitdrukking wordt meest verklaard: „die de zon ziet”, of „met den blik der zon,” wat dan de vriendelijke, welwillende blik beduidt.

jaren bereiken en ook de nijd, die schepping der daêva's, niet bestaat. Hij is dus hier de weldadige vorst der eerste menschheid, die met haar, na de vreeselijke katastrofe die aan haar leven op aarde een einde maakt en die in de lage landen van Chaldaeë een groote vloed, in het hooge Irân een moordende winter is, voortleeft in een onderaardsch paradijs. Maar daaruit blijkt, dat de oude, oost-arische Yama-Yima hier eenige trekken vertoont, hem oorspronkelijk vreemd, en waarschijnlijk ontleend aan een welbekende figuur der West-aziatische sage. In elk geval is hij — want daarop wordt steeds de meeste nadruk gelegd — de gever van een spijs, die nooit wordt uitgeput, een groeikracht die nooit verdroogt, en daardoor van een eeuwige jeugd en door geen nijd gestoorden vrede. Hij is een mensch, maar die met de godheid op een voet van gelijkheid verkeert, wiens heerlijkheid door niemand wordt geëvenaard (*hvarənān̄hastēma*), als een zon zich vertoonend, zoodat wij wel gedwongen worden in hem een ouden, tot den rang van heros afgedaalden zonne- of lichtgod te zien.

Deze oudste en algemeenste vorm der sage weet niets van eenige overtreding van Yima. Zijn rijk neemt een einde, omdat de aarde voor zulk een zalig volk als het zijne weldra onbewoonbaar zal worden. Hij wordt niet gestraft, maar als Noach, als Pir-napištim (of hoe deze chaldeesche Noach heeten moge) door een waarschuwing der godheid gered. Een jongere vorm der sage schrijft den ondergang van zijn heerschappij aan een zonde toe, waaraan hij zich schuldig maakte. Dat kon eerst geschieden nadat men hem uit zijn geheel eenigen toestand als den eersten patriarch over 't menschedom, toen het nog in een onbenevelde gelukstaat verkeerde, gerukt en in de rij der oudste wereldheerschers, en wel als den derden hunner, had ingeschoven. Hij wordt dan de opperheerscher over de geheele wereld, daêva's en menschen en alle demonen en monsters ingesloten, die al de zegeningen waarmee hij de menschen gelukkig maakt,

eerst op deze booze wezens moet veroveren ¹⁾; een voorstelling die, zonder dat men het bespeurde, met de andere onvereinigbaar is. Doch toen ook kwam de vraag op, die bij de oudste voorstelling geen zin had, namelijk: waarom aan Yima's heerschappij een eind kwam, of in zarathustrische taal, om welke reden hij het hvarēna, de hemelsche glorie verloor. Daarop was het antwoord, dat hij leugenachtige woorden sprak ²⁾. Het spreekt van zelf dat deze vorm der sage niet oorspronkelijk, maar slechts een vrucht van theologische bespiegeling was.

10. ZARATHUŠTRA ³⁾ EN VIŠTĀSPA.

Zarathuštra, reeds een legendarisch persoon in de Gātha's,

¹⁾ Yt. 5, 26.

²⁾ Yt. 19, 31 vgg. is een compilatie. 31—32a is geheel genomen uit Yt. 5, 26; 32b—33 is uit Yt. 15, 16 vg. = Ys. 9, 4 vg. waarna dan hier alleen in 34 van Yima's leugen gesproken wordt. Het is dus zeker de jongste vorm, die de sage van Yima heeft aangenomen, en die is geheel in strijd met de oudere voorstelling, die hem tot een halfgoddelijk wezen, een uitverkorene van Mazda en een evenknie van Zarathuštra maakte. In een plaats van de Gātha's heeft men gemeend een zinspeling op de zonde van Yima te vinden, nl. Ys. 32, 8. Naar de gewone vertaling zou die zonde dan daarin bestaan hebben, dat hij de menschen leerde het vleesch in stukken te eten, welke onzin dan beduiden zou, dat hij het vleescheten invoerde. Werkelijk wordt het gebruik van vleeschspijs in het jongere Mazdeïsme als een afval van reiner toestand beschouwd, en daaraan zal deze verklaring der Gātha-plaats te danken zijn. Dat zij onjuist is, heb ik trachten aan te toonen bl. 84, nt. 1. In elk geval zou 't een geheel andere overtreding zijn dan de in Yt. 19, 34 vermelde, die dus daarmee geen verband houdt.

³⁾ Wij verwijzen hier naar het onlangs verschenen werk van A. V. Williams Jackson, *Zoroaster the Prophet of ancient Iran*, N. Y. 1899, een volledige samenvatting van alles wat in îrānische en klassieke bronnen omtrent den Profeet te vinden is, en als zoodanig een monument van geleerdheid en vlijt, een „book of reference” van den eersten rang. De schrijver vindt echter in de berichten veel meer historie dan wij geneigd zijn aan te nemen en maakt geen scherpe scheiding zelfs tusschen hetgeen historisch *kan*, en legendarisch *moet* zijn.

is nu een gansch mythisch persoon geworden, niet slechts als de andere yazata's vereerd, maar in sommige opzichten boven hen verheven. Aïra mainyu zelf verklaart, dat alle yazata's hem niet tegen zijn wil tot wijken brachten, maar dat de Spitama Zarathuštra dat geheel alleen vermocht, en daarom slingert hij dan ook tegen hem zijn felste vervloeking. Men heeft beweerd, dat de Zarathuštra-mythe van het jonger Avesta zich niet uit de veel soberder legende van den Profeet in de Gâtha's ontwikkeld heeft. Veeleer meent men in deze een historisch-rationalistische bewerking dezer mythen te vinden, overeenstemmend met het karakter der Gâtha's, die een nieuwe prediking brengen en dus Zarathuštra en zijn trawanten liefst als predikers of profeten en andere mythische personen, zooals Vištâspa en Hutaosa als zijn bekeerlingen voorstellen ¹⁾. Onmogelijk is dit niet. Zelfs al beschouwt men de Gâtha's met ons als de oudste oorkonden van het mazdayasnisch geloof, die reeds eeuwen vóór Alexander bestonden, dan zou het denkbaar zijn dat de dichters dier liederen, te goeder trouw een euhemeristische omwerking van oude mythen gegeven hadden en dat daarna de mythen zelven, nog levend in den volksmond, doch altijd als legenden of sagen, weer waren opgeleefd. Maar waarschijnlijk is het niet. Dat men van historische personen legendarische wezens maakt, door de leemte hunner historie met mirakelen aan te vullen of henzelven in toovenaars en wonderdoeners te herscheppen, is een gewoon verschijnsel; Sargon I, Mozes, Salomo, Cyrus, Vergilius, Julius Caesar, Charlemagne en vele anderen zijn er niet minder historische personen om. Even gewoon is het, dat men, eenmaal op dien weg, steeds verder gaat en hooger eischen stelt aan de goedgeloovigheid der menigte. Maar dat mythische wezens,

¹⁾ Darmesteter, *Zend-Avesta* (AMG.) III, LXXVII vg. Zijn gevoelen haugt natuurlijk samen met zijn hypotheze omtrent het later ontstaan der Gâtha's.

eenmaal door het euhemerisme zoo goed als vermenschelijkt, weer tot het rijk der mythen terugkeeren, daarvan weet ik geen voorbeeld.

Hoe het zij, de verheerlijking van Zarathuštra is in dit tijdperk steeds stijgende. Van zijn wonderbare geboorte — hij zou namelijk wel een vrucht zijn der huwelijksgemeenschap tusschen Pourušaspa en zijn vrouw Dughdôva, doch eerst nadat de vader de in een plant verborgen fravaši van zijn zoon had opgegeten en een straal der goddelijke glorie in den schoot der moeder was ingegaan — van die geboorte echter wordt in onze teksten niets verhaald. ¹⁾ Alleen wordt zij voorgesteld als een belooning aan Pourušaspa voor zijn trouw dienen van Haoma ²⁾. Maar dit bewijst niet, dat het verhaal nog niet bestond. Zeker is, dat een fragment, opgenomen in den 19^{en} Fargard van den Vendidâd ³⁾, den geweldigen indruk beschrijft, dien de geboorte van den Profeet op de daêva's en hun Hoofd maakte. Hij roept hen samen bij den nek van Arezura, den ingang der hel in 't Noorden, en deelt hun mee dat de heilige Zarathuštra, de geesel der daêva's, de aartsvijand der drujas geboren is, waardoor aan den dienst der daêva's, aan verderf, leugen en valsheid een einde gemaakt wordt en dat hij niet weet,

¹⁾ Yt. 19, 56 vg. 79—82, waarnaar Darmesteter ZA. III, LXXVIII verwijst, zegt alleen dat het hvarəna aan de arische volken en Zarathuštra behoort en dezen steeds vergezelde.

²⁾ Hôma Yt. I=Ys. 9, 13.

³⁾ Vend. 19, 44—47. Darmesteter wil dit fragment verbinden met 19, 1—9, en hij beroept zich op hetgeen Dînk. 9, 24 (niet 26) van 't 1e hoofdstuk van den Varštmânsar-Nask meedeelt. Daar is inderdaad sprake van de geboorte van Z. en van de wonderkrachtige woorden die hij, zoodra zijn hoofd zich vertoonde, uitsprak, waardoor de daêva's in verwarring op de vlucht gedreven werden. Maar dat is toch geheel iets anders dan 't gesprek tusschen Z. en Anramainyu in Vend. 19, 1 vgg. De twee fragmenten moeten gescheiden blijven, zooals de Harlez terecht betoogde.

hoe hem te dooden ¹⁾. Dit beproeft hij dan later, wanneer de Profeet, tot rijperen leeftijd gekomen, in gebeden verzonken, zich gereed maakt om zijn goddelijke roeping te gaan vervullen. Ik bedoel het verhaal van de verzoeking, waarmee de genoemde Fargard begint ²⁾. Anra mainyu snelt aan van 't Noorden, met het voornemen Zarathuštra te dooden, en zendt daartoe een drukhš op hem af die verderft en doodt door bedrog ³⁾. Maar als deze nadert vindt zij den heilige bezig het Ahuna vairya aan te heffen, te offeren aan de wateren der Vanuhi Daitya ⁴⁾ en, zonderling genoeg, de mazdayasnische geloofsbelijdenis op te zeggen. Daartegenover vermag de Drukhs niets en teleurgesteld keert zij tot haren meester terug om te verklaren dat de heerlijkheid (*hvarena*) van Zarathuštra te groot is, dan dat de dood macht over hem zou hebben. Deze doorziet in zijn geest de booze voornemens der daēva's, maar treedt moedig naar voren, wapent zich met de slingersteen die Ahura Mazda

¹⁾ Vgl. hierbij Hōm-Yt. I=Ys. 9, 14 vg. en Yt. 17, 19.

²⁾ Vend. 19, 1—9. Deze Fargard is saamgesteld uit een aantal fragmenten van vroegeren en lateren datum, en behoorde niet tot de eerste redactie van den Vendidād; ook is dit fragment slecht gesteld of gebrekkig overgeleverd, althans vol fouten tegen de grammatica en misschien sterk geïnterpoleerd.

³⁾ De naam van deze drukhš is Būiti, waarin de traditie terecht het moderne *but*, idool ziet, doch dan te onrechte ook den Buddha, die daarmee niets te maken heeft. Veeleer is het Z., die hier de rol van den Buddha vervult, en ik vermoed, dat de heele verzoekingsgeschiedenis een late zarathustrische copie is van de buddhistische. De twee hoofdelementen: de vergeefsche poging om te dooden en die om afvallig te maken, hebben zij gemeen, en Anra-mainyu pouru-mahrka verschilt van Mara niet wezenlijk. *Būiti ithyējō maršaonēm davaxhāo* (waarvan men niet met Darmesteter twee demonen moet maken, zooals uit het verband blijkt) is de door bedriegerijen dood en verderf brengende afgoderij (de naamvallen zijn in deze § hopeloos verward).

⁴⁾ Een hemelsche rivier, gelokaliseerd in Airyanem vaēja, de bron van alle wateren. De naam beteekent eigenlijk: de goede inzetting of wet. Vgl. de Sarasvatī.

hem gaf ¹⁾ en wacht zoo vóór het huis van zijn vader Pourušaspa den vijand af. Maar deze verandert van taktiek. Añra mainyu gaat zelf en vraagt, hoe hij deze steenen uit Pourušaspa's huis over de uitgestrekte aarde zal slingeren? ²⁾ De Profeet antwoordt dat hij daarmee de schepping der daēva's vernielen en bijzonder de demonen van den dood en de afgoderij dooden zal, in afwachting van de komst van den Heiland uit de streken van den dageraad. En als Añra mainyu hem dan smeekt dit niet te doen, zich te herinneren dat zijn voorgeslacht hem, Añra mainyu, vereerde, en hem de wereldheerschappij van Vadhaghana ³⁾ belooft als hij het Mazda-geloof afzweert, betuigt Zarathuštra plechtig, dat hij liever zou te niet gaan dan 't geloof afzweren. Met welke wapenen hij dan zijn schepping zal vernietigen? vraagt de Booze, en Zarathuštra antwoordt, dat hij dit zal volbrengen met het heilig offergereedschap, met den Haoma en met de woorden door Mazda gesproken, de woorden door den Heiligen Geest van eeuwigheid geschapen en door de Ameša speñta's verder geschapen ⁴⁾. Dan heft hij nog

¹⁾ *Asānō*, niet „pijlen”, zooals de Harlez vertaalt, vgl. Skr. *açani*, de slingersteenen van den Dondergod. Deze steenen van Z. zijn de heilige teksten, zie Yt. 17, 20. De bijvoeging in § 4: „ongedeerd (*asaretō*) door de moeilijke raadsels van Akem-manō, de booze gezindheid” slaat op 't voorgaande, en bewijst dat wij hier slechts een uittreksel hebben van een vollediger redactie der sage, waarin Būiti, als een andere Sfinx aan Zarathuštra raadselvragen opgeeft, die hij zegevierend beantwoordt. De zarathustrische auteur heeft die antwoorden door het machtige gebed en de geloofsbelijdenis vervangen.

²⁾ Conjecturaal. De tekst is hier blijkbaar zeer bedorven.

³⁾ De traditie ziet in dezen wereldheerscher Azhi dahāka, den onderdrukker der arische landen. Zie over de beteekenis van den naam, die door Justi NB. voce „die met een geweldig wapen doodt” verklaard wordt, Darmesteter ad Vend. 19, 6 nt. 23, die er een patronymicum in ziet.

⁴⁾ Speñta mainyu, die 't woord schiep *xruni akarenē*, in den eindeloozen tijd, is hier wel eenzelvig met Ahura Mazda. Men lette op het onderscheid van zijn scheppen (*dathat*) met dat der Ameša speñta's (*fradathen*), dat een voortgezet scheppen is.

eens het Ahuna vairya aan en de verzoeker trekt af. ¹⁾.

Met deze voorstelling komt geheel overeen de lofzang op Zarathuštra die de Farvardin-yašt met de aanroeping van zijn fravaši verbindt ²⁾. Daar heet hij de eerste die goed dacht, sprak en handelde, de eerste atharvan, krijger en landbouwer, de eerste die kende en deed kennen, de eerste die verwierf en deed verwerven alle goede dingen door Mazda geschapen en uit Aša gesproten. Hij het eerst heeft de daēva's uitgespuwd als de eerste geloovige des lands, de wereldlijke en geestelijke heer van alle landstrekken, lofzinger van 't grootste, beste en schoonste Aša, aan wien de Daēna werd geopenbaard. De Ameša speñta's zelve verlangden naar hem en belijden hem met een devoot gemoed, en zooals het elders ³⁾ heet, Ahura Mazda weet van Anāhita geen hooger zegening af te smeeken, dan dat hij Zarathuštra er toe moge brengen, zijn leer aan te nemen. Alles verheugt zich bij zijn geboorte en stemt samen in den lofzang:

„Heil ons! geboren is de atharvan
Spitama Zarathuštra.
Voor ons gaat offeren met offergaven
Met saamgebonden baresman Zarathuštra;
Van nu voortaan zal zich verspreiden
de goede mazdayasnische Daēna
over alle zeven Karšvars.”

Kortom, gelijk Ahura Mazda de heer der hemelsche, zoo is nu Zarathuštra de heer der aardsche yazata's ⁴⁾; hij vervangt de godheid op aarde, gelijk zijn vriend en bescher-

¹⁾ Dit spreekt van zelf, al vermeldt de tekst het niet. Zeker past hier niet de passage die den Fargard besluit.

²⁾ Yt. 13, 88—94. § 95 is een invoegsel van een imperialist, die geen hooger belang kende dan het bevredigen of onderdrukken van opstandenen.

³⁾ Yt. 5, 18 vg.

⁴⁾ Ys. 16, 2. (Sp. 17, 6).

mer Vištâspa daar de rol van Sraoša vervult. Verethraghna en Cista hebben hem de grootste wondermacht en magische gaven geschonken ¹⁾ en als aan een yazata wordt hem eerdienst en offer gebracht.

Natuurlijk deelen nu ook de eerste leerlingen en vrienden van den Profeet, die wij reeds uit de Gâtha's kennen, in deze verheerlijking van den Meester. Vooral Vištâspa de zanger-koning en zijn gade Hutaosa. Uit een legende, die reeds uit den tijd der Achaemeniden moet heugen, want zij werd door Athenaeus aan Alexander's tijdgenoot Chares van Mytilene ontleend, heeft men willen afleiden, dat Vištâspa ook slechts een vermomde godheid is, althans een volkomen mythisch wezen ²⁾. Het is eigenlijk de liefdes-geschiedenis van zijn broeder Zarir, den Zairivairi van 't Avesta, die door Chares een zoon van Aphroditê en Adonis genoemd wordt. Met Aphroditê, zoo redeneert men nu, kan slechts Anâhita bedoeld zijn en, daar deze veelal met Apām napât verbonden is, moet men in dezen god Adonis zoeken. Aurvaṭaspa is een bijnaam van Apām napât en de vader van Vištâspa en Zairivairi heet Aurvaṭaspa. Maar de geheele legende is zeker niet van zuiver iranischen, maar, ofschoon op een iranischen held overgedragen, van west-aziatischen oorsprong. Zij speelt in West-Azië en het genoemde godenpaar behoort daar tehuis ³⁾. Wij blijven dus voorloopig Vištâspa voor een mensch houden, wiens vader, evenals een voorzaat van Zarathuštra en als vele Iraniërs van later tijd, naar een bijnaam van den zonnegod Aurvaṭaspa genoemd was.

¹⁾ Yt. 14, 28 vgg. 16, 2—12.

²⁾ Darmesteter, ZA. III, LXXXI vg.

³⁾ De vereeniging van Anâhita met Apām napât is nergens een liefdesbetrekking of een huwelijk, evenmin als die met Haoma, maar omdat de Spruit of Navel der wateren en de god van den onsterfelijheidsdrank bij de godin der wateren behooren. Ook zou geen Griek ooit er toe gekomen zijn in Apām napât Adonis te zien, waarmee hij niets gemeen had.

Behalve deze beide hoogvereerden riepen de vrome Mazda-yasnars een even groot aantal heiligen aan als de vrome Katholieken, en evenals deze schreven zij aan de meesten dezer heiligen een bijzondere functie toe. Vohunemañh, een afstammeling van Hvôgva, verdrijft slechte droomen en gezichten en Pairika's; Mâthravâka, een priester, verslaat de ketters; die zich sterken wil tegen het kwaad den geloovige door een tweebeenige drukhš, een boozen mensch, berokkend, roepe reeds nu den toekomstigen Heiland Astvat-ereta aan; bij verdorrende droogte wende men zich tot Yima; die roem en macht verlangt tot Kava Husravah, die gelukkig wil zijn in den krijg tot Sâh Keresâspa en die zich beveiligen wil tegen bedriegers en gierigaards tot Âkrura, Husravah's zoon ¹⁾). Natuurlijk is dit alles oude mythologie, of liever traditie van het oude volksgeloof, dat het Zarat-huštrisme niet kon uitroeien, maar overbracht op zijn eigen heiligen of eenvoudig assimileerde.

11. DE WERELD DER BOOZE GEESTEN.

Het dualisme van 't jonger Avesta heeft een ander karakter, dan dat der Gâtha's. De booze geesten, waarvan deze spreken, zijn ethische abstracties, waarvan de voornaamste Aêšma, de Nijd is. Voorts de tot afgoden en demonen gezonken goden van het oude geloof, de daêva's. Maar Mazda staat even vèr boven hen als Jahve boven de goden der volken, en is inderdaad de eenige wezenlijke god. Anra mainyu, enkele malen genoemd, staat wel tegenover Speñta-mainyu, maar deze is nog niet geheel vereenzelvigd met Ahura Mazda, en beide staan eigenlijk onder hem ²⁾). Nu wordt dit anders. Althans nu staat tegenover den gewoonlijk met den heiligen of weldadigen geest vereenzelvigten

¹⁾ Yt. 13, 104 vg.; 129 vgg. enz.

²⁾ Zie boven blz. 144 vgg.

Mazda, als een machtig wederpartijder, als een aan de godheid nog niet onderworpen soeverein over alle druja's, daêva's, pairika's, en hoe de booze geesten meer mogen heeten, Aîra mainyu, *daêvanām daêva*, de daêva der daêva's. Absoluut is dit dualisme ook nu nog niet. Aîra mainyu staat geenszins met Ahura Mazda gelijk. Volgens de leer van den Bundahiš, een zeer jong boek zonder twijfel, maar dat toch uit oude bronnen geput heeft, is hij noch alwetend, noch almachtig. Hij kent Mazda zelf niet eens, voordat hij bij een poging om in den hemel door te dringen door zijn licht is verblind. Van de toekomst weet hij niets, voordat Mazda zelf hem die heeft onthuld, en hij is bestemd om eenmaal al zijn macht te verliezen, zijn schepselen vernietigd te zien en dan zelf in 't niet te zinken ¹⁾. Hoeveel van deze voorstellingen reeds tot den tijd vóór Alexander behoorden, kunnen wij niet met zekerheid zeggen. Maar wij weten toch, dat ook de grieksche schrijvers duidelijk onderscheid maken tusschen den god Oromazes en den boozen geest Areimānios, wiens rijk ook bestemd is ten onder te gaan ²⁾. En al wordt dit in 't Avesta niet uitdrukkelijk gezegd, de plaatsen waar het van den Booze en zijn dienaren gewaagt, ademen denzelfden geest. Hoe sidderen zij en vluchten naar hun onderaardsche verblijven, zoodra de groote Profeet, gewapend met het Godswoord, geboren is. Hoe machteloos zijn zij tegenover hem, als zij hem willen dooden of verleiden. De scheppingen van Mazda te vernietigen, de landen door hem tot woningen voor zijn aanbidders bestemd onbewoonbaar te maken, vermag Aîra mainyu niet; al wat hij kan, is, ze door zijn tegenscheppingen eenigszins te bederven ³⁾. Als Sraoša aan de Drukhš al haar geheimen wil ontlokken,

¹⁾ Vgl. West, *Pahlavi Texts* I (SBE. V) Introd. p. LXIX en de pl. uit den Bundahiš aldaar.

²⁾ Plut. Alex. 30 spreekt nog van ὁ πονηρὸς δαίμων Περσῶν. Vgl. hierbij Rapp, ZDMG. XIX, S. 83 ff.

³⁾ Vend. Farg. 1.

kruipt zij sidderend voor zijn knots aan zijn voeten en waagt niet hem iets van 'tgeen hij weten wil te verbergen, al verzwakt dit haar zaak ¹⁾). Een enkele maal schijnt Mazda in verlegenheid. De Moordenaar (*mairya*) heeft op zijn heerlijke schepping het booze oog geworpen, en honderdduizend ²⁾ ziekten en kwalen zijn over de wereld uitgestort. De Schepper wendt zich tot Māthra speñta, den genius van de tooverspreuk ³⁾, belooft hem rijke offergaven en ook een offer aan Saoka, de verpersoonlijking van 't goede oog, indien zij al deze ziekten genezen. Maar Māthra speñta schijnt er geen raad voor te weten. Dan zendt de godheid Nairyô-saṇha, den heraut, naar Airyaman, die aanstonds aan de roepstem gehoor geeft en door offers van velerlei soort en de groote reinigings-ceremonie de ziekten verjaagt ⁴⁾. Over de eigenaardigheid dier offers kunnen wij hier niet uitweiden. Het gold hier alleen te toonen, dat waar de aanval van den Booze zelfs een oogenblik den Heer des hemels doet terugdeinzen, deze althans machten in zijn dienst heeft waartegen gene niets vermag.

Intusschen, hier op aarde en voor de menschen is die macht nog altijd zeer geducht. Van Aira mainyu is alle natuurlijk en zedelijk kwaad. Een heirleger van onderhoo-rige geesten staat hem ten dienste en belaagt den vrome voortdurend ⁵⁾. Sedert de zarathustrische hervorming gaan

¹⁾ Vend. Farg. 18. Zie boven blz. 194 vg.

²⁾ Eigenlijk 99.999, zooals gewoonlijk in 't Avesta. De offers die Airyaman komt brengen, alle dieroffers, bestaan ook in 9 paarden, kameelen, enz. Negen twijgen (of de roede met 9 knopen) heeft hij in de hand en 9 greppels graaft hij.

³⁾ Māthra speñta, hier zeker niet, zooals Darmesteter met de traditie wil, het Avesta. Ook niet het Godswoord in hooger zin, maar zuiver magisch-animistisch de tooverspreuk.

⁴⁾ Althans schijnt dit het slot geweest te zijn, dat ontbreekt en vervangen is door de herhaling van een stuk uit Farg. 19.

⁵⁾ Vend. 11, 9 noemt er verscheidene, van wie wij echter meestal slechts de namen kennen. Vend. 19, 43 geeft een lange lijst, waaronder

zij alle onder den algemeenen naam van daêva's, de thans als demonen beschouwde goden van het oude volksgeloof ¹⁾. Maar zij worden onderscheiden in Drujas, Pairika's en Yâtu's; de Kavi's en Karapans, die de traditie opvat als degenen die blind en doof zijn voor de ware leer, en de Ašemaogha's, ketters, zijn wel booze, maar menschelijke wezens.

De Drujas — het is de oude naam voor de booze geesten, ook in den Veda (*druh*) gebruikelijk — zijn de machtigste en gevaarlijkste van alle, en de meest gevreesde van haar is de drukhš Nasuš, de demon des bederfs, die uit het Noorden komt aanzetten als een bromvlieg en zich dan op het lijk van den pas gestorven mensch zet ²⁾. Zij werkt samen met Astô-vîdhôtuš, den beenderen-breker, den doodsdemon, dien men zich in vogelgestalte dacht ³⁾. Deze behooren tot de natuurlijke wereldorde. Tot de zedelijke daarentegen behoort de reeds in de Gâtha's voorkomende en aldaar de voornaamste van alle, Aêšma, de nijd, die nog eeuwen later als Ašmodai, Asmodeus (Aêšma-daêva, Ašem-div) onder Joden en Christenen zal blijven spoken. Tegenover Vohu manô, de goede gezindheid, stond Akômanô, de booze gezindheid, die, toen men aan Anra mainyu een hofstoet geven wilde, zooals de Ameša speñta's voor Ahura mazda waren, daarin de eerste plaats erlangde. Zonderling genoeg, dat de overige vijf niet evenzoo tegenstellingen van Mazda's trawanten, Aša, Khšathra, Ârmaiti, Haurvatât en Ameretât, maar behalve Tauru, de pijniger, willekeurig gekozen indische deva's waren, Indra, Sauru (= Çarva-Çiva),

ouderdom, afgoderij, armoede, bedrog, laagheid. De meest „daëvische” van alle is Paitiša, de tegenstander (van *paiti*, „tegen”, niet van *paiti* en *iša*, Justi), waarmee Anra mainyu zelf wel bedoeld is. Daartoe behooren ook de ziektedemonen, opgenoemd in Vend. 20, 21 en 22.

¹⁾ Vend. 8, 80 heeten ook de yâtu's en pairika's daêva's.

²⁾ Vend. 10, 5 vg. noemt er twee: *hāmraêthwem* en *paiti-raêthwem*, gewoonlijk verklaard als de onmiddellijke en middellijke besmetting.

³⁾ Bund. 28, 35. Doch zie Vend. 5, 8 en 9 (Sp. 25 en 31).

Nāonhaitya (= de Nāsatya's) en Zairi (= Hari). De voorstelling, kunstmatig en zeker niet in den geest van 't ethisch Zarathustrisme, kan dus op zijn vroegst dagteekenen uit den tijd toen een gedeelte van Indië door Darius I bij zijn rijk was gevoegd, maar was aan de Grieken bekend.

De Pairika's zijn de verpersoonlijking der verleiding en van het verboden genot, als schoone jonkvrouwen gedacht ¹⁾. Een van haar is de slaap, die in de Gātha's nog een scheping van Mazda is. Nu is dit de Pairika Bušyāsta met de lange handen, en behoort zij dus tot Aīra mainyu's rijk. Zoodra Sraoša's vogel, de haan Parōdars, de wereld heeft wakker geroepen, poogt zij met haar bedwelmend sluimerlied de geheele wereld weer te doen inslapen en zoo van goede gedachten, woorden en daden af te houden ²⁾. Een andere is de Pairika Khātaiti, de genius der afgoderij, die met Sām Keresaspa verbonden wordt en dus in ZO. Irān thuis behoort, waar veel afgoderij heerschte ³⁾. De yātu's zijn toovergeesten, die zich meestal als afgodspriesters voordoen, maar niet altijd menschen zijn, zooals de kavi's en de ašemaogha's. Toch zijn dezen niet minder gevaarlijk, omdat zij zich uiterlijk bij de Mazdayasnans aansluiten en zoo de geloovigen misleiden. Menschen, vooral zij die zich aan grove onnatuurlijke zonden schuldig maken, kunnen zoo diep zinken, dat zij, niet in naam slechts, maar werkelijk daēva's worden en dit blijven, als *mainyava daēva*, geestelijk daēva, na den dood. Dat sommige zonden als een huwelijksgemeenschap tusschen menschen en drujas beschouwd worden, is uit het vroeger aangehaalde gesprek tusschen Sraoša en de Drukhš bekend. ⁴⁾.

¹⁾ De naam wordt gewoonlijk afgeleid van *par*, strijden, kampen. Zeer twijfelachtig. Misschien beter *pairi* + *ka*.

²⁾ Vend. 18, 16.

³⁾ Vend. 1, 9 en 19, 5. Beide malen heet zij de *P. yām khātaiti*, de P. die men aanbidt. Men zie over haar de rijke aantekening van Darmesteter, bij Vend. 1, 10 (= 9; bij de nommering heeft hij 2 overgeslagen).

⁴⁾ Vend. 18, 30 vgg.

De verblijfplaats der daëva's van alle rang en soort, het rijk van Añra mainyu, is onderaardsch, en wordt daarom geschilderd als „duistere duisternis uit duisternis gesproten,” als „de duisternis van Speñta Ârmatî” ¹⁾, de godin der aarde, en daarom als tegenstelling van de beste wereld of plaats (*vahîstô ahu*) de slechtste (*acištô*), de plaats der ellende (*vaēšô*), waarin de boozen „door hun eigen daden en eigen persoonlijkheid” zich storten ²⁾. De ingang dezer hel is in 't Noorden, zooals wij reeds zagen, want alle booze geesten komen ook vandaar. Dit mag vreemd schijnen, omdat bij de naaste bureu der Iraniërs, de Indiërs en Babyioniërs beide de godenberg in 't Noorden ligt, het verblijf van Yama als doodsgod daarentegen bij de eersten en de zetel der gevreesde en alles vernietigende stormdemonen bij de anderen in het Zuiden ligt. Zoo komt ook bij de Germanen Suttur met zijn heir dat de wereld zal doen ondergaan uit het Zuiden, en is bij de Grieken het land van 't eeuwige licht in 't verre Noorden. Maar het is natuurlijk, dat dit bij de Iraniërs moest worden omgekeerd, zoodra de *daëva's* van lichtwezens geesten der duisternis waren geworden. Zij behielden hun oude woning, maar die was nu de woning der demonen geworden. Daarbij kwam, dat voor de Iraniërs het Noorden het land der eindeloze winters en het verblijf der afgodische nomadenhorden was, die zoo dikwijls dood en verderf over de landstreken van Mazda Ahura brachten, het gebied der mazanische en varenische daëva's. Maar een spoor van de oud-arische voorstelling

¹⁾ Vend. 3, 35: *spēntayāo ârmatōiš temō* mag niet anders vertaald worden dan „de duisternis van Sp. Â.”, d.i. der aarde. Het slot van den volzin is duister en meestal slechts conjecturaal vertaald. Natuurlijk kan in *vispaca avi tighra nimata*, het laatste woord niet „gras” beduiden, maar moet een vorm van *nam* + *avi* zijn, met de beteekenis „neerstorten” of iets dergelijks. *Tighra* is iets spits of scherps; misschien werd de bodem der hel gedacht, als met spitse punten voorzien.

²⁾ Vend. 5, 62: *Šyaothnāiš hvāiš hvā-daēna . . . anuhe*.

bleef ook bij de Zarathustriërs behouden. Niet alleen de Demavend, de berg der daëva's, maar ook de Elburz, de Hâra berezaiti, de heilige godenberg, bleef de naam van hooge, in 't Noorden liggende bergtoppen ¹⁾.

De middelen, die den vromen Zarathustriër ten dienste stonden, om zich tegen deze duizenden en tienduizenden van booze geesten, die hem van alle zijden omringden en bedreigden, te verweren, offers, reinigings-plechtigheden, het heilig woord vooral, komen later ter sprake. Maar wij mogen van dit onderwerp niet afstappen, zonder een poging om de vraag te beantwoorden, wat de eigenlijke natuur, de oorspronkelijke beteekenis van Aîra mainyu was. Dat in de voorstelling van den strijd tusschen hem en den god des hemels, met Ahura Mazda vereenzelvigd, de oud-arische mythen van den kampstrijd tusschen de machten des lichts en die der duisternis nog naklinken, loochent niemand ²⁾. Maar daarmee is de vraag nog niet beantwoord, wie het wezen is dat de plaats van die aloude mythische machten der duisternis heeft ingenomen. De ethische gedachte, die hem ook tot vertegenwoordiger van het zedelijk kwaad en zoo tevens tot den grooten leugenaar en verzoeker maakt, behoort tot het mazdayasnisch stelsel met zijn ethisch dualisme. Misschien heeft hij ook eerst in dit stelsel zijn naam Aîra mainyu verkregen, in tegenstelling met den weldadigen geest Speîta mainyu. Maar onder welken naam dan ook, oorspronkelijk en van nature is hij de doodsgod, die de kiemen van bederf en

¹⁾ In Yt. 3, 13 heeft Geldner, *Studien zum Avesta* I, 29 zelfs een spoor willen vinden, dat de woning van den leugenachtigsten der daëva's Aîra mainyu nog met den ouden naam des hemels *dyu*, *div* genoemd werd. Vgl. ook Darmesteter, o. d. p. n. 29. Onmogelijk is het niet, daar met *dyu* of *div* zich voor den Zarathustriër het denkbeeld hemel niet verbond, maar veeleer dat van bedriegen.

²⁾ Met zijn gewoon talent en vernuft, doch niet zonder overdrijving — zooals hijzelf later erkende — heeft Darmesteter dit uitgewerkt in zijn *Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire*, Paris, 1877.

ontbinding verspreidt in de scheppingen van den god des levens, die overal den wasdom en de vruchtbaarheid tracht te beletten, die een myriade van ziekten uitstort over 't menschedom en de dierenwereld. Daarom is zijn staande bijnaam *pôurumahrka*, die vol dood is, en heet hij ook *mairya*, de moordenaar, en *hazanraja*, de duizenddooder. Daarom woont hij in de donkere diepten der aarde. Daarom werden hem zeker in den ouden tijd, en soms nog wel, tegen de rechtzinnige leer der atharvans in, door overigens oprechte Mazdayasners, menschenoffers gebracht om hem te verzoenen; niet anders dan dit in Juda door dienaars van Jahve geschiedde. Uit de vereeniging van dezen doodsgod met de goden der duisternis en der dorheid van de arische mythologie en de ethische en sacrale begrippen van de zarathustrische hervorming is de Aîra mainyu van 't jonge Avesta voortgekomen.

12. KOSMOLOGIE EN SCHEPPING.

Het spreekt van-zelf, dat de Mazdayasners de gangbare beschouwing van 't heelal, die hun van oudsher was overgeleverd, in hoofdzaak behouden en slechts hier en daar in overeenstemming met de nieuwe leer hebben gewijzigd. Zoo verdeelen zij 't heelal in drie sferen, boven de woning des lichts, de hemel, in de diepte die der duisternis, en tusschen beide de dampkring, Vâyu, Vâi, een voorstelling die niet alleen oudarisch was, maar die zij ook met de Semieten en in 't bijzonder met de Babyloniërs en Assyriërs gemeen hebben, Alleen wordt voor hen nu de hemel het uitsluitend gebied van Ahura Mazda, de onderwereld dat van Aîra mainyu, en het Vâi de kampplaats tusschen beide, en Vâyu, die daarover heerscht slechts aanbiddelijk voor zoover hij aan het rijk van 't Aša behoort. De aarde verdeelden zij in zeven karšvare's, kringen, waarvan de middelste, het schitterende Hvaniratha, de door onze menschheid bewoonde

aarde, althans volgens de latere traditie, even groot is als de zes andere te zamen, en die van elkander door zeeën gescheiden zijn ¹⁾. Deze zeven „eilanden” vindt men weder in de *dvipa*'s der Indiërs, en men weet dat ook reeds de oudste bewoners van Babylonië een zevendeelige aarde kenden. Ook voor 't overige komt de voorstelling, die de Iraniërs zich vormden omtrent de inrichting van 't heelal, vrij wel overeen met die der Babyloniërs, daarin althans dat zij twee groote wereld-oceanen kennen, de eene in de diepte, de andere in de hoogte, waarboven dan de onzichtbare lichthemel zich welft, een wereldstroom die de geheele aarde omringt, een mythischen hemelberg met twee hoogste spitsen en een hemelboom welks vrucht onsterfelijk maakt. Heel deze mythische kosmografie werd, zooals dat steeds gaat, door de oudste uitleggers reeds op de aarde overgebracht; zeeën, bergen en stroomen wist men aan te wijzen, al kwamen de gevoelens niet altijd overeen, en zelfs europeesche geleerden hebben de oostersche daarin vromelijk nagevolgd en in allen ernst getwist over de vraag, of de zee Vourukaša de Kaspische dan wel een andere, en de stroom Rāṇha de Oxus, of de Yaxartes, of de Tigris zou zijn. Voor de geografie van Irān zijn deze vragen niet zonder gewicht, mits men niet vergeete dat de oorsprong der geheele voorstelling zuiver mythisch is, evenals de Olympus en de Ida niet ophouden mythische godenbergen te zijn, al kende men er meer dan een op aarde, noch de Sarasvati een hemelstroom en zijn godin, al hebben de Indiërs dien naam op den Indus en op de kleine, heilige rivier in NW. Indië overgebracht en al vloeide er in ZO. Irān een Harahvaiti.

Boven alle wateren is de zee Vourukaša, de zee met de wijde oevers ²⁾. Als Ardvî sūtra Anāhita, de verpersoonlijkte

¹⁾ De zeven karšvare's worden reeds in de Gāthā's vermeld: Ys. 32, 3. Een optelling vindt men Vend. 19, 32 en vooral Yt. 12, 9 vgg.

²⁾ Vend. 5, 23. De hier door mij gegeven vertaling van den naam is die van Justi. Hoewel niet geheel zeker schijnt zij mij toch ver-

bronwel van alle wateren, van de hoogte Hukairya daarheen loopt, m. a. w. haar machtigen stroom daarin uitstort, of als de dondergod Tistrya daarheen vliegt en nederdaalt in zijn bekken, dan kookt en bruist hij en vloeit over. Zoo storten zich deze reine wateren der hemelzee uit over de aarde, of in den vorm van regen, sneeuw, hagel en dauw door bemiddeling van de milde watergodin, of door den machtigen held in het onweder op den demon der droogte, Apaoša, veroverd ¹⁾). Ook de myriade fravaši's, die over deze zee en den daarin verborgen witten Haoma de wacht houdt, heeft aan die verspreiding der hemelwateren over de aarde deel ²⁾). In 't midden wortelt de hemelboom, waaraan de planten van alle soort groeien, wier zaden Ahura Mazda dan laat nedervallen in den regen, om koren te doen groeien voor den vrome en gras voor 't nuttige rund ³⁾). Het Avesta kent ook reeds de sage van den vogel Saēna, den hemelschen arend, die als hij er zich op neerzet duizend takken doet afvallen, waarna dan zoodra hij wegvliegt andere duizend weer aangroeien ⁴⁾). De vraag deed zich voor, hoe deze zee rein kon blijven, als toch de wateren, door de aanraking der aarde en 't gebruik der menschen, vooral door lijken besmet, weer daarheen terugkeerden. De oplossing was, dat

kieslijk boven die van Darmesteter, ZAv. II, 71, n. 34, die de keus laat tusschen „la mer faite large” (*kaša = kēřēta*) en „la mer aux profondeurs larges” (*kaša = karta*).

¹⁾ Yt. 5, 3 vg. Vgl. Yt. 13, 7. Yt. 8, 6 vgg. Hier (8^b) wordt de zee beschreven als machtig, schoon, diep en met breeden vloed (*uruyāpa*). Darmesteter vertaalt dit laatste woord door „met zoute wateren,” wat niet alleen op zichzelf onmogelijk is (*uru* is „wijd, ruim”), maar ook daarom, omdat het zoute water onrein is. De zee Caēcasta, die zout is, heet ook wel zoo, maar daarom behoeft dat nog niet in dit epitheton te zijn uitgedrukt.

²⁾ Yt. 13, 59.

³⁾ Vend. 15, 15 vgg. Zie vooral § 19 vg.

⁴⁾ Yt. 12, 17. Het is de latere perzische Šimurgh (*Saēna meregha*). De boom is hier een boom vol geneeskrachtige planten.

de wateren der aarde eerst in de zee Pūtika gereinigd werden en dan eerst zuiver terugkeerden naar de zee Vourukaša en de bronnen van Ardvī sūra. Pūtika, „de vuile, stinkende” is de aardse oceaan, voor den Mazdayasner als zout water onrein, en dien men zich waarschijnlijk voorstelde als de onpeilbare diepte onder de aarde doorstroomend. Het schijnt dat men eb en vloed als het zuiveringsproces beschouwde ¹⁾.

Niet minder mythisch is de Raṇha, al heeft de een er den Jaxartes, de ander er den Tigris in meenen te zien. De naam, die ook in den Veda als Rasā voorkomt, beduidt niets anders dan 't vloeibare, den vloed, maar gold ook bij de Indiërs voor een mythischen stroom, die als de Okeanos der Grieken de aarde omgeeft. Daarmee komt overeen dat de Raṇha ook voor de Iraniërs, waar zij hem dan mogen gezocht hebben, aan 't eind der bekende wereld lag. Wij kennen zulk een stroom met zijn breede oevers ook uit de 10^e tafel van het babylonische epos, waar Gilgameš, na lang vergeefs gepoogd te hebben, eindelijk door den schipper Ur-ninim wordt overgezet. Ook aan de Raṇha is een veerman Vifra Navāza, die door Thraētaona, toen hij hem niet aanstonds gehoorzaamde, in een gier veranderd en in de lucht geworpen werd, maar door Anāhita na eenige dagen zwervens weer op zijn plaats werd teruggebracht, zoodat men de vromen toewenschte: Moogt gij de Raṇha

¹⁾ Vend. 5, 18 vgg. Vgl. Vend. 21, 4. De plaats is minder moeilijk dan zij schijnt. De zon, eerst genoemd in § 5, wordt aangespoord om de zee Vourukaša na te volgen, de verzamelplaats der wateren. „Gelijk deze zich verheffen en samenvloeien naar de *yaona* en de aarde, naar de aarde en de *yaona*, zoo verhef u en doe uw ronde, (gij) voor wiens geboorte en wasdom (*zāthaŋcā vakhšaŋcā*, datief, *aē* = *ar*, geen locatief) de *yaona* schiep Ahura Mazda.” *Yaona* is hier duidelijk de matrix, de *yoni*, hetzelfde als het *hanjaghmanem*, „de verzamelplaats” van de eerste zinsnede. Want de hemelzee is de *yaona*, zoowel van de zon als van de wateren.

bereiken gelijk Vifra Navâza ¹⁾. In die Rañha zwemt de visch (*masya*) Kara, die zoo scherp ziet, dat hij op onmetelijken afstand een rimpel in 't water niet dikker dan een haar waarneemt ²⁾. De jongere geschriften plaatsen dezen visch in de zee Vourukaša, ter bewaking van den levensboom tegen een door Aharman geschapen kikvorsch of hagedis. Inderdaad zijn de beide wateren twee verschillende voorstellingen van denzelfden hemelocean, hetzelfde kosmische water, het eene als een zee boven 't uitspannel, het andere als een onmetelijk breede stroom die de wereld omgeeft.

De Hara barezaiti of Haraiti barez is wel in verschillende Elburz op aarde gelokaliseerd, maar oorspronkelijk het mythisch gebergte dat aan de einden der aarde gedacht werd en haar geheel omringt ³⁾, evenals de Oceaanstroom. Daar zijn de paleizen der goden, gelijk die der helleensche op den Olympus. De zon overschrijdt hem in den morgen en de zielen die ten hemel varen na den dood. De hoogste spits van dat gebergte is de Taêra, het middelpunt der wereld, waarom sterren, maan en zon draaien en waarop

¹⁾ Yt. 5, 61 vgg. 23, 4. 24, 2 (zeer corrupt). Zie bij de eerst aangehaalde plaats de scherpzinnige noot 73 van Darmesteter. (*Vifra* houdt hij voor „priester” (Ved. *vipra*), omdat de man offers belooft, maar dat deden al die oude helden. Veeleer „de wijze”. *Navâza* is „de schipper” (*nava* + *az*). Vgl. OPerz. *nâvi*, schip. De man is een soort van Charon. Mijn ambtgenoot, Dr. Uhlenbeck wijst mij op *nâvâja* (*ÇBr.*) en het uit het Perzisch ontleende armen. *navaz*.

²⁾ Yt. 14, 29. 16, 7. Zie verder over de Rañha Vend. 1, 19 en Yt. 12, 18 en 19, waar sprake is van de *aodha's* en de *sanaka's* van de Rañha. De geleerden weten daarmee geen weg, dan alleen dat het eerste woord „stroomende wateren” moet beduiden, het tweede zou „steppen of woestijnen” zijn, waarvan men zich moeilijk een denkbeeld kan vormen. Darmesteter die nu eenmaal in de Rañha den Tigris wil zien, maakt er, doch met een vraagteeken, bronnen en monden van.

³⁾ Misschien is dit de zin van Yt. 19, 1 *hâ hama pâirisâitê frâpayâo*. Zie Darmesteter, o. d. p. Volg. Bund. 8, 2 is hij de wortel van alle bergen. 12, 3 wordt gezegd, dat hij rondom de aarde is en verbonden met den hemel. Zijn spits is in 't ongeschapen licht. Zie ook Yt. 12, 23.

Haošanha aan verschillende goden offert ¹⁾. Een andere hooge spits is de Hukairya, vanwaar Anâhita naar de zee Vourukaša loopt en haar wateren afstort, en waarop Yima ook aan onderscheiden goden offert ²⁾. Deze berg ligt in 't Westen, en naar den naam te oordeelen staat daar tegenover in 't Oosten de berg van den morgenstond Ušidhâo.

Van kosmogonische bespiegelingen omtrent de wording van alle dingen uit een oorspronkelijk beginsel, zooals de chaos, het water, het vuur, of de adem, of wat het zij, gelijk die waarin de Grieken en de Indiërs behagen schep-ten, en gelijk wij zelfs bij de Babyloniërs en Egyptenaars aantreffen, vindt men in 't Avesta geen spoor. Daar is alleen sprake van de schepping door Ahura Mazda en de voorbijgaande tegenscheppingen van Anra mainyu. Onge-schapen (*anaghra*) zijn wel bijvoorbeeld de Oneindige Tijd, het eeuwige Licht en de oorspronkelijke Duisternis, de wereld van 't Aša, dat is de ware geestelijke wereldorde, maar omdat Mazda zelf als eeuwig gedacht wordt en dus de lightsfeer waarin hij woont en haar tegenbeeld de uiter-ste duisternis, gelijk ook de wereld van 't Aša die de zijne is, eeuwig moeten zijn, zooals hij. Alle andere dingen, hemel en aarde en wat de aarde liefelijk maakt als een woning voor de menschen, alle levende wezens, ook de yazata's, heeft hij geschapen. In deze leer, die, zooals wij zagen, niet aan de Semieten ontleend behoeft te zijn, maar slechts de ontwikkeling is van de scheppingsagen bij alle andere oude volken, komt het Avesta met de inschriften der Achaemeniden overeen. Eerst veel later, toen zich een neiging tot monisme begon te openbaren, zocht men in den eeuwigen tijd (*xrvānem akaranem*) of in 't eeuwige licht (*anaghra raoca* ³⁾), naast af boven Ahura Mazda, den oor-

¹⁾ Yt. 5, 21 (Anâhita), 15, 7 (Vayu), 17, 24, (Aši).

²⁾ Yt. 9, 8 (Drvâspa). 5, 25. 17, 28.

³⁾ Yt. 22, 15.

sprong des heelals. Maar deze leer is aan 't Avesta vreemd, al komen de begrippen waaruit zij is opgebouwd er in voor.

Niet onbelangrijk is de vraag, of de schepping in zes dagen, zooals zij in Genesis 1 wordt beschreven, of althans in zes perioden, door den hebreeuwschen schrijver aan de Pârsi's ontleend, dan wel of zij van de Joden tot dezen gekomen is. De jongere perzische boeken kennen zulk een zestal, dat zelfs met de zes jaarlijksche feesten, de Gahan-bars, oorspronkelijk landbouwfeesten, in verband wordt gebracht. Ys. 1, 9, waar deze feesten worden opgesomd, gewaagt echter van de zes scheppingen niet. Intusschen, op twee plaatsen worden de scheppingen van Ahura Mazda in deze orde opgesomd: het uitspansel, de wateren, de planten, het vee, de menschen ¹⁾. Beide plaatsen behoorren tot de jongere teksten van 't jonger Avesta. Maar toch is terecht beweerd, dat de afhankelijkheid hier niet aan de zijde der Zarathustriërs zijn kan, maar veeleer bij den hebreeuwschen schrijver. Om twee redenen. Vooreerst, omdat de pârzische voorstelling veel logischer is ²⁾. De auteur van Genesis 1 laat als eerste schepping die van 't licht voorafgaan, dat naar de avestische voorstelling onge-

¹⁾ Ys. 19, 8 (uit den Commentaar op de heilige gebeden, die de schrijver van den Yasna uit den Baghân Yašt overnam). Het is waar, dat daaraan nog wordt toegevoegd de schepping van het lichaam der zon na die der Ameša speñta's. Maar dit moet opgevat worden als een hemelsche, aan de zes genoemde voorafgaande, schepping. Ahura wil zeggen: Ik heb het Ahuna vairya gesproken, niet alleen vóór de zes aardse scheppingen, waartoe ook het uitspansel behoort, maar zelfs vóór die vroegere, toen ik de Ameša speñta's en daarna de zon vormde.

De andere plaats is Yt. 13, 22 vgl. met 2—11. Uit § 22 is duidelijk, dat in § 4 vgg. die aan Yt. 5 ontleend zijn, met Anáhita de wateren bedoeld worden.

²⁾ Zoo met Lagarde Caland, „De schepping volgens Genesis en de Eraansche opvatting,” *Theol. Tijds.* XXIII, 181 vgg. Zie de daar aan gehaalde woorden van Lagarde en Geiger. Vgl. ook Caland, *Über Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker*, p. 50 ff.

schapen is, en voegt later nog die der hemellichten in, die volgens den zarathustriër tot een andere orde behoorde en een vroegere scheppingsdaad was. Daardoor is de Hebreër verplicht de schepping van de zee, het land en de kruiden op één dag te plaatsen. Ten andere staat het zestal in 't Avesta nog niet dogmatisch vast, maar is het slechts de samenvatting van een veel langere reeks van scheppingen ¹⁾. Doch, daar het zestal zich tot een dogma bijzonder eigende, bleef deze leer in stand en werd zij de gangbare.

Bij deze laatste schepping, die namelijk welke in zes daden bestaat en die eigenlijk niet anders is dan de ordening der aardsche huishouding, staan, zooals gezegd is, de vroeger door hem geschapen *ameša speñta's*, en *fravaši's* Ahura Mazda ter zijde. Maar nog vóór deze van hem het aanzijn verkregen, vóór elke andere schepping uitte hij het machtige woord ²⁾ dat de Mazdayasner in het Ahuna-vairya-gebed belichaamd achtte. Dit is nog niet hetzelfde als de latere leer, dat hij *door* dit woord alle dingen schiep. Die leer, een overleving uit het Animisme, dat aan zulke heilige spreuken een tooverkracht toekende, en die reeds in zeer weinig ontwikkelde godsdiensten voorkomt, had echter nog geenszins de verheven beteekenis, die de hebreeuwsche auteur daaraan wist te geven door zijn: „God sprak: daar zij licht! en daar was licht,” noch die van het: „Jahve spreekt, en het is er, Hij gebiedt, en het staat er.”

13. HET LEVEN NA DEN DOOD EN DE ESCHATOLOGIE.

Dat de Perzen in de persoonlijke onsterfelijkheid geloofden, was reeds aan Xenophon en Theopompus bekend en wordt ook door de jongere grieksche en romeinsche schrijvers

¹⁾ Ys. 19, 1 en 2: uitspansel, water, aarde, vee, planten, vuur, de heilige man, de *daêva's*, de *khrafstra's*, de menschen, de geheele belichaamde wereld en de door Mazda geschapen wezens.

²⁾ Ys. 19, 2 vgg.

betuigd ¹⁾, en 't is alleen uit onkunde en haat te verklaren, dat perzische christenen onder de Sâsâniden hun dit geloof ontzegden. In elk geval is het zeker en wordt het door het Avesta uitdrukkelijk bevestigd.

En dat geloof is bij hen zonder twijfel op de leer der vergelding gegrond. Men heeft in de heilige Schrift nog sporen meenen te vinden van een andere voorstelling, volgens welke het lot der menschen na den dood niet afhankelijk was van hun leven en werken in dit aardsch bestaan, maar alleen van de offers en gaven hun door de achterblijvenden gebracht, zoodat zij slechts dan sterk genoeg waren de brug Cinvat te overschrijden wanneer men goede zorg voor hen had gedragen, en die brug dan niet van de aarde naar den hemel, maar alleen naar 't gemengd verblijf van alle dooden leidde ²⁾. Maar dit blijft, al is 't niet onmogelijk, een vermoeden, en wordt door de plaatsen die men aanvoert niet gesteund ³⁾.

¹⁾ Zie Xenoph. Cyrop. 8, 7, 17 vgg. Diog. Laert. Prooem. 9 uit Theopompus, en verder de plaatsen bij Rapp, ZDMG. XX, 58.

²⁾ N. Söderblom, *La Vie Future d'après le Mazdéisme*, Paris, 1901, Chap. I. 1. Dit werk, dat mij door den schrijver eerst werd toegezonden, nadat de bovenstaande § reeds in hoofdzaak gesteld was, is een nauwkeurige studie van de mazdayasnische eschatologie, vergeleken met die van andere godsdiensten. Ik heb mijn voorstelling nog kunnen vergelijken met die van den geachten schrijver, maar waar zij van elkander afweken geen grond tot wijziging der mijne gevonden, althans niet in hoofdzaak.

³⁾ Althans mag daarvoor niet gelden Vend. 19, 29 *pathûm zrvô-dâtanâm jasaiti yasca dvaitê, yasca ašaonê*. Het is tegen alle grammatica, dit met Darmesteter en Söderblom te vertalen: „de door den tijd geschapen paden gaat zoowel de booze als de goede,” het moet zijn „van de in den tijd (d.i. van eeuwigheid) geschapen paden gaat de een het slechte, de ander het reine.” *Zrvô-dâtanâm* vormt een tegenstelling met de brug Cinvat, die *maxdadhâta* is. Wat het onderscheid is kan niet meer vastgesteld worden, want het komt alleen op deze en de parallele plaats in Yt. 24, 27 voor. Ook tusschen *maxdadhâta* en *ahuradhâta* wordt onderscheid gemaakt, zonder dat men nog met zekerheid zeggen kan, welk. Zie Spiegel, *Avesta, Übersetzung* III, III.

De geheele leer is samengevat in deze woorden: „Voor dien man” (die door ’t vernielen van Dakhma’s al zijn zonden geboet heeft) „zal er geen worsteling zijn tusschen de twee geesten” (*speñta* en *aiūra*); „wanneer hij voortgaat naar het paradijs (het beste oord, *vahištem â ahûm*), dan zegenen hem, o Zarathuštra! de sterren en de maan en de zon; en ik, de schepper Ahura Mazda zegen hem: heil zij u hier, o mensch, die van de vergankelijke wereld naar de onvergankelijke wereld gekomen zijt” ¹⁾).

Maar op andere plaatsen wordt dit uitgewerkt. Naar aanleiding van de vraag van Zarathuštra, of hij de vrome mannen en vrouwen moet aansporen de welbesproeide en vruchtbare akkers en andere goederen die in ’t bezit zijn van booze, slechtlevende, daëvadienende menschen prijs te geven, een vraag waarop Ahura Mazda bevestigend antwoordt, en waaruit dan de andere vraag volgt: waar zij dan datgene wat zij voor hun zieleheil hebben opgeofferd zullen weder vinden en daarvoor vergoeding ontvangen ²⁾, geeft Mazda

¹⁾ Vend. 7, 52.

²⁾ Vend. 19, 26 vgg. Dit is de klare zin van § 26 en 27 die geen der vertalers begrepen heeft. *Drvatām ... mašyanām* zijn genetivi afhankelijk van ’t volgende *zām*. Darmesteter vertaalt hier alsof het accusativi waren, zooals *zarem* en *nairikām*. De Harlez heeft dit gevoeld en schuift daarom in „de s’élaigner des,” maar weet dan met het slot van den zin geen raad. De geheele vraag van Zarathuštra luidt aldus: „Alwetende Ahura Mazda! zal ik aansporen den vromen man, zal ik aansporen de vrome vrouw, zal ik (hen) aansporen, de door Ahura geschapen aarde der booze, daëvadienende, slechtlevende menschen te verlaten en de stroomende wateren, het wassend graan en hun andere bezittingen te verlaten?” Waarop M. antwoordt: „Spoor hen daartoe aan, o Z.!” Maar dan komt de vraag waar die goederen blijven (*tâ dâthra*), die de mensch in dit leven voor zijn ziel (*havâi urunê*) heeft prijsgegeven (*paradaidhyât*). En daarop is het antwoord in § 29 gegeven: „bij de brug Cinvaṭ door Mazda geschapen smeeiken het bewustzijn en de ziel om het deel (*yâtem*) der akkers die zij gegeven hebben in de stoffelijke wereld.” M. a. w.: „Voor hetgeen zij hier hebben opgeofferd, erlangen zij hiernamaals eeuwig loon.” Men ziet hieruit ook hoeveel

een schildering van 's menschen lot na den dood. Aanstands nadat de mensch gestorven is strijden de ellendige daêva's om zijn bezit. Dat duurt zoo drie nachten. Maar aan 't einde van den derden nacht, bij het stralen van den dageraad, als Mithra de lichtgod den top van den hemelberg bereikt en de zon opgaat, is de strijd beslist. De daêva Vizareša, de wegsleeper, voert de zielen der booze, slechtlevende daêvadienaars weg. (Want de een gaat op het slechte, de ander op het goede pad.) Bij de brug Cinvaṭ komen de vromen aan, en smeecken daar om hun deel, voor 'tgeen zij hier hebben prijsgegeven. Dan verschijnt een schoone, sterke, sierlijke jonge vrouw, met de honden bij zich, die de dooden geleiden, met een kroon op 't hoofd ¹⁾ en begaafd met bijzondere kracht en deugd, en deze voert hem nu over de Berezaiti en steunt hem op de brug Cinvaṭ, de brug der hemelsche goden ²⁾. Zoo gaat hij den hemel, Garô nmâna, het verblijf van Ahura Mazda en van de Ameša speñtas en de andere heiligen binnen, nadat Vohu manô, opstaande van zijn gouden troon, hem verwelkomd heeft met de woorden: „Hoe zijt gij hier tot ons gekomen van de vergankelijke naar de onvergankelijke wereld?” ³⁾.

prijs de rechtzinnige Zarathustriërs er op stelden, om de vromen uit de nabijheid der daêvadienaars te verwijderen, zelfs al moesten zij het kostelijkst bezit van den Iraniër er voor opofferen.

¹⁾ *Pusa* in *pusavaiti* vat ik met Westergaard en Spiegel op als vrouwelijk hoofdsiersel. *Puthra*, waarmee Darmesteter het samenbrengt geeft hier geen zin. *Nivavaiti* is duister, misschien samenhangend met OPerz. *naiba* (*niba*), schoon, hoewel 't hier een substantief zijn moet. Daarom is de conjectuur van Kossowicz: *navavaiti* niet wel mogelijk.

²⁾ De woorden: „zij werpt de slechte ziel der boozen in de duisternis” in § 30 zijn blijkbaar een glosse, die de Pehlewivertaling ook uitlaat.

³⁾ §§ 33 en 34 zijn door den schrijver waarschijnlijk van elders hier achtergevoegd. De mededeeling dat de daêva's sidderen voor den reuk van den gereinigden vrome, zooals een schaap voor den wolf, en dan verder die over Nairyô sañha behooren niet in dit verband.

Dit stuk, al is 't in een aan den Vendidād toegevoegd hoofdstuk opgenomen, is zeker oud. De voorstelling is oorspronkelijk. Van een oordeel aan de brug Cinvaṭ is hier nog geen sprake. De schrijver weet ook nog niets van de veel jongere voorstelling, dat die brug breed voor de goeden, voor de slechten daartegen zoo scherp als een scheermes is, zoodat zij er afvallen in de hel. De brug is die der goden, dus kan geen booze haar betreden, en zij is duizelingwekkend, zoodat zelfs de vromen haar niet zonder den steun der liefelijke hemelbode en het geleide der doodshonden zouden kunnen overgaan. Drie dagen is het lot van den doode nog onzeker. Daēva's en goede geesten strijden om hem. Maar dan wordt de booze weggesleept door een demon en de vrome door een hemelsche verschijning het verblijf van Ahura Mazda en zijn hemellingen ingeleid.

Op dit stramien heeft nu een later schrijver, niet zonder talent een ander tafereel geborduurd ¹⁾. Den strijd om de ziel laat hij uit en ook het wegsleepen van den zondaar door Vizareša. Reeds onmiddellijk na den dood is het lot van vromen en boozen verschillend. Drie dagen lang plaatst zich de ziel op het hoofd van 't lijk, maar die van den vrome smaakt al dien tijd een onbeschrijfelijk genot en zingt de Uštavaiti-Gātha: „Gelukkig de man, wie hij zij, aan wien Ahura Mazda de vervulling zijner wenschen schenkt.” Op den morgen van den derden nacht waait een geur van welriekende planten, zooals hij nog nooit geroken heeft, hem tegemoet, door een liefelijken zuidewind gedragen. Dan nadert hem ook een schoon, volwassen meisje, van edele afkomst en schooner van vorm dan de schoonste der schepingen. Maar zij is niet de hemelbode van den ouderen

¹⁾ Hadhokht Nask, Farg. 2 = Yt. 22 (Westerg.). Vištāsp-Yt. (Yt. 24 Westerg.) Farg. 8, 53—64 is met kleine verschilpunten geheel parallel met Hadh. Nsk. fg. 2, maar beschrijft het lot van den zondaar niet. Hier is het Frašaoštra, die de openbaring ontvangt.

tekst. Zij is het eigen ik van den vromen jongeling ¹⁾). En als deze vraagt, wie haar verlangde, haar, zoo groot en goed en welriekend en met zulk een zegevierende en den vijand weerstaande kracht, zooals zij hem verschijnt ²⁾), dan antwoordt zij, dat hijzelf haar tot hem gebracht heeft, door zijn trouw aan 't ware geloof en de wet, ook zelfs al zag hij de boozen om hem heen hun afgoderij plegen en spotten ³⁾). Zij was liefelijk, schoon, verheven en bekleedde de eerste plaats, maar hij heeft door zijn goede gedachten, woorden en handelingen haar nog liefelijker, schooner, verhevener gemaakt en nog hooger gesteld ⁴⁾). Het denkbeeld, den vrome door zijn eigen vroomheid, zijn eigen goed geweten naar den hemel te doen voeren, heeft iets oorspronkelijks en aantrekkelijks.

Maar eerst met de vierde schrede bereikt hij het ongeschapen licht van Garô nmâna. Eerst gaat hij drie lagere hemelen door, die de schrijver kenschetst als die der goede gedachten, die der goede woorden en die der goede daden (*humata, hūkhta* en *hvaršta*). Deze hemelen zijn oud; want eigenlijk zijn zij de sferen der sterren, der maan en der zon, waarvan in de boven aangehaalde plaats uit den Vendidad sprake was, maar de zarathustrische theoloog heeft er een ethische beteekenis aan gegeven ⁵⁾). De vierde stap

¹⁾ Een jongeling is hij reeds als hemelling, waar ieder op den leeftijd van 15 jaar blijft stilstaan.

²⁾ § 11^b zijn de woorden van den jongeling, wat de vertalers niet gezien hebben.

³⁾ § 13 is vol onverstaanbare woorden, maar de algemeene zin is duidelijk genoeg.

⁴⁾ Hoe hier plotseling Ahura Mazda zelf het woord neemt, weet ik niet te verklaren. De plaats moet bedorven zijn. In *Ardâ Virâf n.* Cap. 4 heet het: „zij eerden u en den vromen man na u, in die lange aanbidding en gemeenschap met Aûharmazd,” enz. Zoo iets moet er dus in den tekst gestaan hebben.

⁵⁾ *Ardâ Virâf namak*, cap. 7—10 beschrijft deze hemelen *hūmat*, *hūkht* en *hūvaršt*, als 1°. de sfeer der sterren, waar degenen blijven

brengt den zalige in 't ongeschapen licht, in Garô nmâna, waar hij niet zooals in de oudere voorstelling van den Vendidad door Vohu manô verwelkomd wordt, maar waar de vromen die hem voorgingen hem vragen, hoe hij gestorven is en de stoffelijke, vergankelijke wereld verlaten heeft voor de geestelijke, onvergankelijke, en hoe hem het langdurig geluk is ten deel gevallen. Maar Ahura Mazda zelf legt deze lastige vragers het zwijgen op en beveelt den nieuw aangekomene de hemelsche spijs te brengen, voor zulke vromen bestemd. Naïef genoeg wordt die spijs beschreven als boter van de maand Zaremaya (April—Mei), onze grasboter. En wanneer onze auteur door Mazda den dood laat beschrijven, als het gaan over een schrikkelijk pad, waar het lichaam en 't bewustzijn gescheiden worden, dan is dit eenigszins in strijd met zijn voorafgaande schildering, waarin aan den dood der vromen alle verschrikking wordt ontnomen.

Nu komt, wat in Vend. 19 ontbreekt, de tegenstelling, de beschrijving namelijk van het lot des boozen na den dood. Zelfs in de woordenkeus houdt de schrijver de tegenstelling vol. Hij overlijdt niet (*para-irithyëiti*) zooals de vrome, maar sterft (*ava-mairyëiti*), hij heeft geen hoofd (*vaghdhanât*) maar een kop (*kameredhât*). Gelijk de vrome van den aanvang af gelukkig is, zoo hij rampzalig. Zijn ziel zingt de Kima-Gâtha (Ys. 46, 1): „Naar welk land zal ik mij wenden?” enz. De drie nachten ondervindt hij zooveel verdriet als in de wereld der levenden is te vinden, en bij den morgenstond van den vierden dag schijnt het hem dat

die wel goede dingen gedaan hebben, maar de gebeden en gâtha's niet opgezegd, de hvaêtvadâta niet in acht genomen en geen overheidsambt bekleed hebben; 2°. de sfeer der maan voor dezelfden, doch die iets meer gedaan hebben; 3°. de sfeer der zon, die met schitterende kleuren geschilderd wordt en waar de goede soevereinen en andere regeerders verblijven. De 4° stap is ook Garôdmân, het alheerlijke. Hoe jong het boek ook zij, de voorstelling is ouder dan die in 't Avesta.

hij van verschrikkingen omringd is en een stinkende wind waait hem te gemoet. Zoo zinkt hij al dieper en dieper, door de hellen Dušmat, Duzhukht en Dušvaršt tot in de ongeschapen duisternis, waar Añra mainyu hem stinkend vergif als spijs laat reiken.

Aan 't schetsen van een tegenhanger voor de jonkvrouw die het goede geweten voorstelt, heeft de schrijver zich nog niet gewaagd. Eerst in jongere geschriften heeft men dit aangevuld. De geheele beschrijving van het lot der zondaars is evenmin oorspronkelijk. Men vindt haar noch in Vendidad 19, noch in den Vištâsp-Yašt, welks schrijver een ouderen tekst vóór zich schijnt gehad te hebben. De echte leer was dan ook, dat de demon Vizareša de ziel des zondaars wegsleept, en hij alleen is de ware tegenhanger van de schoone hemelbode die den zalige ten hemel voert.¹⁾

Nieuw, althans in 't zarathustrisch stelsel, zijn ook de drie voor-hemelen, evenals de nog latere onderscheiding tusschen de Beste plaats der heiligen (*vahištem ahûm ašaonãm*) en Garôdmâna,²⁾ en tusschen dezen hemel en het ongeschapen licht (*anaghra raocão*). Het Zarathustrisme kent van den aanvang af slechts één hemel, de woonplaats van Ahura Mazda en zijn hofstoet, en deze is het eeuwige licht. De drie sferen van sterren, maan en zon zijn zeker oud, ouder dan de hervorming van Zarathuštra, maar niet de hemelen die men er van gemaakt heeft, en die misschien

¹⁾ Gewoonlijk stelt men zich de verhouding van de twee teksten, den langeren en den korteren, juist omgekeerd voor, en meent dat Vištâsp-Yašt uit Hadhokht-Nask, en deze weder uit Ardâ Viráf n. aangevuld moet worden.

²⁾ Men heeft getwijfeld of *Garô nmâna* (*demâna*) wel als woning des lieds mag verklaard worden. Justi denkt aan *gar*, „zwaar zijn,” en maakt er „woning der majesteit” van. Lehmann, *Kultus og Religion i Avesta*, p. 70 „woning der belooningen” (?). Vgl. Söderblom, *Vie Future*, p. 98 suiv. Indien 't woord vóorzarathustrisch is, dan kan aan geen anderen wortel dan *gar* (Skr. *ghar*) „lichten, branden” gedacht worden, want G.n. is werkelijk het empyreum.

de gedachte gewekt hebben aan een voorloopigen hemel, Hamêstakân, waar zij behooren wier verdiensten en zonden gelijk staan — een soort van vagevuur, waarvan 't Avesta nog niet weet ¹⁾).

Naast deze voorstellingen omtrent het lot der goeden en boozen na den dood staan in de zarathustrische leer de verwachtingen aangaande de toekomst der geheele menscheid en van de door haar bewoonde aarde. Of zij onafhankelijk van elkander ontstaan en eerst later in het stelsel vereenigd zijn, is niet met zekerheid te zeggen, doch zeer waarschijnlijk. Zeker alleen is, dat beide naast elkander in de oudste oorkonden, de Gâtha's voorkomen ²⁾. Bovendien waren beide, zooals ons later blijken zal, reeds onder de Achaemeniden gangbaar. Hier is alleen de vraag, wat het jonger Avesta over de *Frašō-kereti*, de voleinding der wereld ³⁾ heeft. Veel is dit niet, en daarom is men gewoon de korte toespelingen en de eenmaal voorkomende, of juist in één geschrift driemaal herhaalde, beschrijving door de uitvoeriger schilderingen der jongere geschriften aan te vullen. Ik ben ook overtuigd, dat de eschatologie, zooals zij in deze laatste wordt uitgewerkt, reeds in den tijd toen 't

¹⁾ Zie E. W. West, JRAS. 1899. p. 605—611.

²⁾ Zie boven blz. 151. Söderblom, als hij mij, naar een uit haar verband gerukte plaats, de meening toeschrijft, dat al hetgeen tot nog toe in de Gâtha's als zinspeling op de vernieuwing der wereld verklaard werd, anders moet worden verstaan, *Vie. Future*, p. 237, n. 1 heeft het door mij op blz. 151 gezegde over het hoofd gezien.

³⁾ De Lagarde, *Beiträge zur baktr. Lexikographie*, S. 27 vergelijkt *frašō-kereti* met Armen. *hrašakert*, wat Job 4, 12 en 5, 9 met ἐξάλαιος vertaald wordt, en vat het op als „door een wonder gemaakt.” Dit is echter een begrip aan 't Avesta vreemd. Naar mijn inzien heeft Roth, ZDMG. XXXIV, 707, den weg tot juiste verklaring van het woord gewezen door *frašō* te ontleden in *fra-eretō*. Maar dit komt dan toch op 't zelfde neer als *fra-ašō-kereti*, de voorbereiding voor Aša = *ereta* = *rta*, die den beslissenden slag toebrengt, wat tevens den toestand waarin de wereld gebracht wordt kenschetst.

Avesta geschreven werd vaststond, en dat veel wat daar verzwegen wordt, maar bijvoorbeeld in den Bundahiš voorkomt, ontegenzeggelijk oud is. Maar veel ook niet, en wat nu oud, wat jonger toevoegsel is, laat zich moeilijk bepalen. Wij houden ons dus zekerheidshalve aan de avestische teksten, ¹⁾ alleen waar 't noodig is, hier en daar aangevuld.

Aan het eind der twaalf perioden van duizend jaren die naar de zeker oude voorstelling der Iraniërs — want in hoofdzaak hebben zij haar met andere arische volken, vooral met de Indiërs gemeen — de geheele wereldgeschiedenis omvatten, zal Ahuramazda, door de Ameša speñta's geholpen, de wereld herscheppen. De menschen zullen dan niet meer verouderen noch sterven, niet ontbonden worden of verrotten, maar eeuwig leven en bloeien. De dooden zullen opstaan en de nog levenden ingaan tot de onsterfelijkheid, en de wereld zal naar zijn wil (of: naar wensch) herschapen (letterlijk voor het Aša geschapen) worden. Dan zullen de wezens die het Aša gehoorzamen onsterfelijk worden, maar de Drukhs zal daarheen verdwijnen, vanwaar zij gekomen is om den vrome met zijn kroost en huis te verderven. ²⁾

¹⁾ De hoofdteksten zijn Yt. 13, 128 vg. en 141, en Yt. 19, 11 vg.; 19 vg. en 92—96. Vgl. ook het Fragm. IV bij Westergaard, p. 332, dat echter, zooals Geldner, *Drei Yashts*, S. 14 terecht opmerkt, slechts terloops van de opstanding gewaagt en hoofdzakelijk over de werking van 't Airyemâ-išyô-gebed handelt.

²⁾ De nu volgende woorden in de editie van Geldner, luidende: *âthatac marê nâšâtaēca maryô atha ratuš*, schijnen bedorven. Vroeger, *Drei Yashts*, S. 14 stelde hij voor aldus te lezen:

athaca mairê nâšâtê

mairyô atha aratuš,

en te vertalen: „Dann wird die böse (Drukhs) verschwinden und der unfolgsame Böse.“ Ik aarzel aan 't Avesta een leer toe te schrijven, die tegen de algemeen geldende indruischt. Immers volgens 't zarthustrisch geloof wordt wel de Booze vernietigd, maar zijn volgers door vuur gelouterd. De *mairyô ratuš* behoeft echter geen boos mensch te zijn, maar er kan met *ratu* de ordening, het rijk van den Booze bedoeld zijn.

De herschepping der wereld tot eene van alle ellende, ziekten en rampen gezuiverde, eeuwig gelukkige verblijfplaats eener vernieuwde menschheid — wat de fantazie van later eeuwen voorstelde als een opheffen van de aarde tot de sterrenseer waar zij zich met Garodman, den hemel, vereenigde — deze eind-katastrofe der wereldgeschiedenis, die de opstanding der dooden insloot, was dus, volgens de leer van 't Avesta, een tweede groote scheppingsdaad van Ahura Mazda en zijn Ameša speñta's. Maar ook het Avesta kent reeds den Middelaar, door wien deze vernieuwing zou worden tot stand gebracht of althans voorbereid, „den vriend van Ahura Mazda”, en zelfs zijn beide voorgangers. Eigenlijk zou — zoo luidt de leer in jongere geschriften, maar zoo zal zij al wel hebben vastgestaan, toen de Farvardin- en de Zamyâd-Yašt geschreven werden — de groote gebeurtenis reeds door de laatste drie wereldeeuwen of millennia worden voorbereid. Elk dezer drie heeft een eigen Saošyañt, die weder alle zonen van Zarathuštra zijn, want zij zullen geboren worden uit drie jonge maagden, die badend in het meer Kāsaya bezwangerd worden door het zaad van den Profeet, dat daar sedert eeuwen bewaard wordt. Sr̥tat-fedhri zal Ukhšyat-ereta, Vañhu-fedhri Ukhšyat-nemahi, Eredat-fedhri eindelijk den Saošyañt bij uitnemendheid Astvat-ereta ter wereld brengen. De namen hebben natuurlijk een betee-kenis. De meisjes heeten alle naar een vader, een beroemden, een goeden, een verheven vader, waarmee echter niet haar vader, maar wel die van haar op wonderbare wijze ontvangen zonen, namelijk Zarathuštra bedoeld wordt. De Verlossers vertegenwoordigen de groeiende gerechtigheid (*ərëta* = *aša*), de groeiende aanbidding, en de belichaamde gerechtigheid ¹⁾.

¹⁾ Yt. 13, 129 geeft van Astvat-ereta een etymologische verklaring: „omdat hij de lichamelijke wezens, lichaam en ziel, onverwoestbaar wil maken,” die, hoewel zij geen steek houdt, door de slaafsche volgers der traditie wordt aangenomen. Even weinig aanbevelenswaard is Justi's verklaring: „der Hohe unter den Körperbegabten.” Het spreekt, dunkt

De moeder van den grootsten der Saošyañts heeft nog een anderen, waarschijnlijk ouderen, beteekenisvoller naam: de allesoverwinnende, Vispataurvari. Want haar zoon zal in den laatsten strijd zegevieren ¹⁾, gelijk Thraëtaona over Azhi Dahâka, Frañrasyan over een anderen, ongeloovigen Turaniër, Kavi Husrava over dienzelfden Frañrasyan, Vištâspa over de vijanden van den Rechtvaardige. Met zijn verstandigen, zijn zegenenden blik zal hij de wereld aanschouwen, en dit reeds is genoeg om haar onsterfelijk te maken. Zijn helpers zijn de vromen, die steeds goed in denken, spreken, handelen en gelooven, nooit hun woord hebben gebroken, en voor hen te zamen neemt de demon van den nijd Aêšma de vlucht. Dan mengen zich de hemelingen zelven in den strijd. Aša — in overeenstemming met hetgeen reeds in de Gâtha's was verkondigd — slaat den beslissenden slag door de Drukhš, de moeder van alle kwaad, de duistere bij uitnemendheid ²⁾, te dooden. Het baat niet meer of Akem manô, de booze gezindheid, nog aanvalt, Vohu manô verslaat hem, de Waarheid overwint de Leugen en Haurvatât en Ameretât maken voor altijd een einde aan honger en dorst. Dan, met onvermogen geslagen, trekt zich de oorsprong van alle kwaad, Añra mainyu zelf, wanhopig terug. Van zijn verder lot spreekt het Avesta niet. Het

mij, vanzelf, dat *ereta* in dezen naam dezelfde beteekenis heeft als in Ukhšyat-ereta. Ik houd haar voor een samenstelling als *tanumâthra*.

¹⁾ Yt. 19, 91 heet het van Astvat-ereta: *vaêdhem vaêjô yim vârethraghnem*. De moeilijkheid ligt hier in *vaêjô*. Windischman zal wel 't naast bij den waren zin geweest zijn met zijn vertaling: „die siegreiche Kunde bringend”. Darmesteter vertaalt zonder nadere toelichting: „conçu d'un germe victorieux”. Maar hoe komt dan, gesteld dat *vaêjô*: „conçu” en *vaêdhem*: „germe” kan beteekenen, dit laatste met zijn predicaat in den accusatief te staan?

²⁾ *Akām druġīm yām dušcithrām tēmañhaēnīm*. Deze drukhš is wel de vertegenwoordigster der geheele soort, en de nederlaag haar door Aša toegebracht dus de beslissende slag.

was onzen schrijver genoeg, dat hij nu voortaan machteloos is. Ook de groote wereldbrand, die gedurende drie dagen de vromen een aangename zomerwarmte zal doen genieten, doch waaronder de boozen vreeselijke smarten zullen lijden, evenwel om ten laatste gelouterd uit deze proef te verschijnen te komen en allen te zamen te worden behouden, terwijl de hel, òf opgevuld met al de gesmolten metalen en voor altijd gesloten, òf, daardoor gereinigd, met de aarde vereenigd wordt, — van dit alles vindt men in ons Avesta geen zeker spoor. Ook niet van den winter van Mahrkûša, die kort vóór de komst van Ukhšyaṭ-nemah gedurende eenige jaren zou woeden, al wordt de naam Mahrkûša, misschien een bijnaam van Aīra mainyu als den schepper van den winter en al zijn ellenden, in een corrupt fragment genoemd, en wel in een verband waar van een zware vorst sprake is ¹⁾. Veel daarvan kan echter zeer oud zijn. Zoo onder anderen de wereldbrand, die ook bij andere volken wordt gevonden. Alleen voorstellingen als deze, bijvoorbeeld dat Zarathuštra en Vištâspa zelven nu terugkeeren op aarde en als hotar en rathwi van de menschheid optreden, of dat Ahuramazda en Sraoša zelven deze waardigheden zullen komen vervullen, zijn niet slechts niet avestisch, maar ook zeker niet oud. Maar de kiemen voor de meeste latere speculaties lagen toch reeds in de avestische schildering, en de leer, volgens welke ten laatste allen gered, omdat zij allen geheiligd worden, heeft haar optimistisch karakter nooit verloren.

¹⁾ Westergaard, *Miscell. Fragments* n°. 8. Wat er van te maken is, want de tekst is wanhopig corrupt, is gedaan door Darmesteter, *ZA.* III, p. 8 vg. Men weet dat de winter van Mahrkûša de Malkoš-winter der Pehlewi-geschriften geworden is, waaromtrent vroeger verscheiden mislukte verklaringen werden beproefd. Zie hierover Söderblom, *Wie Future*, p. 181 s.

14. DE GEESTELIJKHEID.

Het Avesta, misschien wel juist omdat het een werk van priesters is, leert ons weinig over de geestelijkheid, haar rangen en rechten, dan alleen dat zij, gelijk hun broeders uit alle tijden en hemelstreken, aanspraak maakten op den eersten rang in staat en maatschappij en zich het uitsluitend recht toekenden de heilige handelingen te verrichten. Zij noemen zich niet Magiërs, zooals wij door de Grieken en de inschriften der Achaemeniden weten, dat de priesterschap bij Meden en Perzen heette, maar Atharvans, vuurpriesters, met een ouden naam, die bij de Indiërs wel in onbruik geraakt is, maar hun niet onbekend kan zijn geweest, althans nog voortleeft in den mythischen hoofdpriester, naar wien de Atharvaveda heet. Maar of deze vuurpriesters nu allen geboren priesters waren, een zoogenaamde stam gelijk de Magiërs, gelijk ook de latere Pârsipriesters, dan wel of ook leeken, na ontvangen onderricht, geordend konden worden, daaromtrent zeggen de gewijde teksten niets bepaalds. Maar er wordt tusschen de standen zulk een duidelijk en geregeld onderscheid gemaakt, dat wij het eerste wel moeten aannemen. Evenmin leert het Avesta, of er binnen den stand hierarchische onderscheidingen waren, klassen bijvoorbeeld die zich door meer of minder asceze onderscheidden, zooals dat van de Magiërs bericht wordt ¹⁾; trouwens van asceze hadden de Avestapriesters blijkbaar een afkeer. Maar er is meermalen sprake van den, of van een Zarathuštrotema,

¹⁾ Justi heeft gemeend de drie orden: Hérpat, Maupat en Destár te herkennen in het woord *thrâyavan*, dat Yt. 4, 30 en 14, 46 voorkomt. Maar dit past niet in 't verband der overigens vrij duidelijke plaats. Want hoe men die ook opvatte, het woord staat duidelijk tegenover *atharvan*. Darmesteter leidt het af van *thrâ*, „onderhouden”, en vertaalt het „leerling”. Dit zal wel juist zijn, in de beteekenis van „voedsterling, kweekeling”. Over de drie rangen van Magiërs zie Rapp, ZDMG. XX, 72—74 en Maspero, *Hist. Anc.* III, 595 en nt. 1 ald.

„de meest zarathustrische”, superlatief van het predicaat *zarathuštri*, dat ieder geloovige zich in de Belijdenis toekent. Dit zou een hooger priesterrang kunnen beduiden, maar kan ook eenvoudig een atharvan in onderscheiding van een leek hebben aangeduid. De eenige van de nu nog bestaande priesterklassen die ook reeds in 't Avesta genoemd wordt is de Herbed, Aêthrapaiti, de heer der leer, de onderwijzende geestelijke. De wijs waarop over hem gesproken wordt doet niet denken dat hij ook toen, zooals thans, den laagsten rang bekleedde. Hij was de drager der traditie, en het grootste gedeelte van den dag moest de *aêthrya*, de leerling, zich door hem laten onderwijzen, „om in kennis en heiligheid toe te nemen, totdat hij alle woorden kent, die de vorige aêthrapaiti's gezegd hebben ¹⁾.”

Uit een paar plaatsen heeft men willen afleiden, dat er naast de gevestigde Atharvans nog een soort van rondreizende priesters, bedelende derwischen bestond, degenen die men bedoelde met de „atharvans die van verre kwamen”, en die deels stamgenooten, maar landstroopers (*darîhâur-vaêsa*), deels vreemdelingen, maar wettig geordend (*pairijathan-humâya*), of althans in 't bezit van voldoende kennis waren. Het is waar, dat de traditioneele verklaring deze menschen voor priesters houdt, maar even waar dat de woorden nog niet met voldoende zekerheid verklaard zijn. Wij doen dus beter er vooreerst niet te veel op te bouwen. De uitdrukkingen blijven duister en de zaak evenzeer. ²⁾

Men heeft gemeend uit een straks reeds aangehaalde plaats ³⁾ te mogen afleiden, dat de leer strikt geheim moest worden gehouden. Maar vooreerst staat de plaats geheel

¹⁾ Vend. 4, 44 vg. De naam komt voorts nog eens in den jongeren Yasna, doch herhaaldelijk in de Yašts voor.

²⁾ De plaatsen zijn Visp. 3, 3 en 9, 2. De bovengenoemde gissingen die daarop gebouwd zijn, zijn van Wilhelm, „Priester und Ketzer im „alten Erân”, ZDMG. XLIV, 142 ff.

³⁾ Yt. 4, 9 vgl. met 14, 46.

op zichzelf en geeft dus zwakken steun aan en zoo gewichtige gevolgtrekking. Ten andere wordt er niet van de leer in 't algemeen, maar alleen van een bepaald, van *dit māt̥hra* gesproken. En eindelijk zou 't geheel in strijd zijn met de doorgaande voorstelling van 't Avesta, dat de door Ahura-Mazda niet slechts aan Zarathuštra, maar ook aan Vištâspa en Frašaoštra geopenbaarde waarheid aan allen laat verkondigen en van een waren vrome vordert dat hij niet alleen goed denke, spreke en handele, maar ook, wat de grondslag daarvan wezen moet, goed van leer, *hudaēna*, zij. Het eenige wat wij mogen aannemen is, dat hetgeen bepaaldelijk tot opleiding van toekomstige priesters dienen moest als een soort van ambtsgeheim werd behandeld. Want hoe najverig de geestelijke heeren op de uitoefening hunner priesterlijke functiën waren, zal straks blijken.

Verskil van priesterlijke functiën kent het Avesta zeker. Het weet van een verdeeling der werkzaamheden bij het offer tusschen acht priesters, waarvan de zaotar, de reciteerpriester, de hotar der Indiërs, de voornaamste was. De andere zijn zijn helpers: de hâvanan perst den haoma, de âtarevakhša onderhoudt het vuur en wascht drie zijden van het altaar, de frabaretar wascht de vierde zijde en brengt den zaotar de offervoorwerpen aan, de âsnatare wascht en filtreert den haoma, de rathwiškare mengt dien met melk, de âberet brengt het water aan en de sraošavarez eindelijk houdt het opzicht over de geheele handeling, zooals de Brahmaan in Indië ¹⁾). Het heeft reeds lang de aandacht getrokken, dat niet alleen de naam van den hoofdpriester bij Indiërs en Iraniërs dezelfde is, maar dat ook zijn helpers, al dragen zij bij de twee volken verschillende namen, veelal dezelfde werkzaamheden vervullen ²⁾). Oldenberg wijst echter

¹⁾ Zie Visp. 3. Yt. 24, 15. Vend. 5, 58 en vgl. Ys. 15, 3.

²⁾ Oldenberg, *Religion des Veda*, 385. Hij vergelijkt den âtarevakhša met den agnīdh, den âsnatare met den potar.

op twee belangrijke verschilpunten, vooreerst dat bij de Iraniërs de zangers ontbreken, trouwens ook in de oudste vedische lijst niet genoemd, en dan dat het sacramenteele zevental der Indiërs bij de Iraniërs een achttal is. Dit brengt hem tot de ook mij zeer waarschijnlijke slotsom, dat in den oudsten tijd de hotar-zaotar, de aanroeper, de bidder, alleen den geheelen, misschien toen nog weinig saamgestelden dienst leidde en dat de uitbreiding van het offerpersoneel eerst tot twee, later tot 7 en 8 bij de twee stammen zelfstandig geschiedde nadat zij elk huns weegs waren gegaan. Dit komt overeen met de verschilpunten die wij ook in het Soma-Haomaoffer zullen opmerken. Indien men dus bij de Iraniërs, sedert het eind der negende eeuw onzer jaartelling, zich genooddaakt zag het achttal tot een tweetal in te krimpen, den zôt en den raspi (*rathwi*), welke laatste al de handelingen der zes helpers op zich neemt en den zôt antwoordt, dan is dit wel een bewijs van verval, doch tevens onbewust een terugkeeren tot een vroegeren eenvoudigen toestand geweest.

Inbreuk op hun voorrechten konden de Atharvans niet dulden. Dat zij, bij een optelling der standen, den hunnen bovenaan stelden, was natuurlijk, al zal dit in de werkelijkheid wel niet zoo geweest zijn; de Brahmanen deden het ook, en 't was een onschadelijk genoeg. Maar die als priester optrad zonder voldoende onderwezen te zijn, verdiende gevild of onthoofd te worden, of beide, — straffen, die in den regel wel niet uitgevoerd zullen zijn. Welk een ergernis voor hen iemand te zien, met den paitidâna, den gebedsluier voor den mond, in de hand den khrafstraghna, het werktuig om ahrimanische dieren te dooden, of de heilige twijg, of den astra van den sraošavarez, door de domme menigte als priester begroet, schoon zij wisten, dat hij niet „omgord was met de leer”, dat hij zijn nachten versliep en er niet aan dacht dan te offeren, de heilige teksten op te zeggen, te leeren of te onderwijzen, gelijk dat den waren priester betaamt. Den priesternaam verdient zulk een niet.

Maar erger nog, die een slechte leer onderwijst, die een langen tijd ¹⁾ verzuimt den heiligen gordel aan te leggen, de Gâtha's te zingen en offers te brengen, verdient een strenge bestraffing, waarvan de aard ons ontgaat ²⁾. Maar zeker is, dat men aan de zegenspreuk van zulk een priester niets heeft. Neemt men er een bij 't offer, zijn spreuk komt niet verder dan zijn lippen, van twee niet over hun tong, van drie is zij niets, maar van vier verandert zij in een vloek. Daarom aan zulk een ketter haoma en myazda toe te vertrouwen, staat gelijk met een daad van vijandschap tegen de mazdayasnische dorpen.

Niet minder streng is 't Avesta tegen bezweerders en tovenaars, zañda's en yâtu's ³⁾, welke laatste niet slechts met de pairika's verbonden booze geesten, waar ook menschelijke wezens zijn. Men heeft in deze yâtu's en zañda's de ahrimanische priesters, een soort van duivelaanbidders, gelijk de moderne Yezidi's, willen zien. Niets is minder waarschijnlijk. Priesters van 't oude volksgeloof, daëvayasnans, kunnen er onder geloopen hebben, maar de begrippen dekken elkander niet. Het zijn de vrije beoefenaars der magie, die voorgaven bovennatuurlijke krachten te bezitten en macht over de geestenwereld te kunnen uitoefenen, en waarin zeker het volk groot vertrouwen stelde; daarom de gevaarlijkste mededingers der priesters. Het is hier de plaats niet het belangrijk maar moeilijk vraagstuk te behandelen, welke de verhouding is tusschen magie en godsdienst. Maar

¹⁾ *Thrîxaremaêm ratûm*, Vend. 18, 9. Onduidelijk. De letterlijke vertaling, die ook Darmesteter geeft, zou zijn: een tijd van drie lenten. Anderen (Justi, Spiegel, de Harlez) denken aan de drie nachtwaken. Maar dit is de mindere overtreding, waarvan vroeger sprake was. Hier wordt grooter zonde bedoeld.

²⁾ Vend. 18, 10 is zeer duister. Alle uitleggers zijn er mee verlegen. Zelfs al waren er geen woorden in waarvan de beteekenis geenszins vaststaat, toch zou de zin nog niet klaar zijn. Ik waag geen nieuwe verklaring voor te stellen, maar word door geen der gegevene bevredigd.

³⁾ Ys. 9, 32 en 61, 3.

dat de laatste aan de eerste in den loop harer ontwikkeling veel ontleend, of laat mij zeggen daarvan onwillekeurig geësimileerd heeft, bewijst de historie en de ontleding van alle godsdiensten, vooral die der oudheid. Toch hebben zij de magie altijd bestreden, zonder haar te kunnen vernietigen. Voor een godsdienst als de zarathustrische is een der redenen voor dezen afkeer zeker geweest, dat de magie veelal met obscene en kwaadwillige praktijken gepaard ging ¹⁾.

In zekeren zin waren ook de geneesheeren mededingers der priesters. Misschien oefenden zijzelf aanvankelijk ook deze kunst uit. Maar men was in West-Azië en Egypte, daardoor ook in Griekenland dit primitieve standpunt sinds lang te boven, en sedert Irân met het Westen in nauw verkeer stond, was de oude toestand ook daar niet meer te handhaven. De priesters zochten dus de kunst en haar beoefenaars aan zekere regelen te onderwerpen. Een geneesheer of heelmester mocht op de geloovigen geen praktijk uitoefenen, dan nadat hij met goeden uitslag drie ongeloofigen behandeld had; *experimentum in corpore vivo*! Zijn loon moest zich regelen naar den stand en 't vermogen der patiënten. Bij een atharvan moest hij zich met een zegenspreuk tevreden stellen — waarover toen zeker niemand heeft geglimlacht. Alleen dit kan verwondering wekken, dat een atharvan nog een geneesheer raadpleegde, hij die de meester was van 't heilige woord, het mǎthra speṇta, dat van alle middelen de grootste geneeskracht bezat. ²⁾ Eigen-

¹⁾ Ys. 9, 32 spreekt van de *jahika yātumaitya*, de ontuchtige die tooverij uitoefent, wat zeker niet figuurlijk bedoeld is, want er volgt dat zij de ziel, die als een nevel door den wind her- en derwaarts gedreven wordt, tot wellust verleidt en zich prostituteert. De laatste beteekenis van *upastabairyâi*, dunkt mij, met Justi e. a., verkieslijker, dan die Darmesteter er aan geven wil: „hulp verleen”, wat hier geen zin geeft.

²⁾ Vend. 7, 44 worden drie soorten van genezing vermeld, door het mes, door kruiden en door de zegenspreuk, en van deze, het mǎthra speṇta, heet het: „dit is van alle geneesmiddelen het meest genezende,” *yô nars ašaonô haca uruthwân bačšazyat*, „wat den vrome van zijn

aardig is, dat zij hun eigen iranische artsen willen beschermen. De koningen vertrouwden dezen niet veel. Men weet dat Darius egyptische geneesheeren ¹⁾ had en Artaxerxes Mnemôn een welbekenden griekschen. Dit konden de atharvans niet dulden. Men moest althans eerst trachten bij een inlandschen baat te zoeken, of anders bestraft worden ²⁾).

Is het Māthra speñta het beste geneesmiddel, het is ook, zooals reeds meer dan eens bleek uit de mythen, het machtigste wapen in den strijd tegen alle machten van duisternis en boosheid. Tegen de kracht des woords is geen logen of kwaadsprekendheid, geen ketterij of tweedracht bestand ³⁾. Alle heilige teksten overtreft het Ahunavairya-gebed. Ofschoon, zooals wij zagen (boven blz. 172 vg.), zelf niet meer dan een fragment van een verloren gātha, staat het, volledig in al zijn deelen opgezegd, gelijk met honderd naar den regel uitgesproken gātha's ⁴⁾. Zelfs gebrekkig uitgesproken is het nog tienmaal meer waard dan een geheele gātha. Die ook maar één deel van dit gebed voor zich repeteert, half-luid opzegt en zingt bij 't offer, zou wel driemaal de brug Cinvat kunnen overgaan. Als allen 't kenden en onthielden zou er een einde zijn aan den dood ⁵⁾. Iets minder, maar

binnenste (letterl. zijn buik) uit geneest." Vgl. Ardibeh. Yt. = Yt. 3, 6, waar Aša en de Daēna nog zijn bijgevoegd.

¹⁾ Herod. 3, 131—138.

²⁾ Dit komt niet voor in ons Avesta, maar in den Nask Hūspāram, Dīnk. VIII, 26 en 27.

³⁾ Zie Vend. 19. Yt. 1. Vend. 22 passim, vooral Yt. 3, 5 vgg.

⁴⁾ Ys. 19, 5. *Rathwām gāthanām* vat ik op als *carmina rite (recitata)*. Darmesteter's „cantiques maîtres” en Justi's „Gāthas der Herren” bevredigt niet.

⁵⁾ Men zie vooral Ys. 19 (uit den Baghān Yt.), dat een soort van commentaar, of eigenlijk een panegyrie op dit gebed bevat. Er is hier telkens sprake van *bagha aēša ahunāhē vairiyēhē* (3 en 5) en van *baghām ah. vair.* (6), wat Darmesteter onverschillig vertaalt met „cette prière divine de l'Ah. v.”. Het eerste beteekent eenvoudig „deze deelen of stukken van het A. v.” (nom. pl.), het tweede „een deel of stuk van 't A. v.”

toch altijd met grooten nadruk wordt de macht der andere gebeden, bijzonder van het Airyëma išyô, verheerlijkt ¹⁾. Worden zij, zooals straks bleek, boven de Gâtha's verheven, aan deze wordt toch ook een hooge waarde toegekend. Niet slechts moeten ze met zorg en liefde geleerd, onderwezen, bestudeerd, herhaald, voorgezegd en bij 't offer opgezegd worden — dit sprak van-zelf waar het de oudste oorkonden gold van het zarathustrisch geloof, de eerste roepstem tot hervorming — maar men beschouwde ze nu als machtige helpers en beschermers, verpersoonlijkte ze als hemelwezens waaraan de vrome zijn persoon en lichaam, gebeente en levenskracht, verstand, ziel en fravaši, in één woord alles moest wijden. Als de kern van de *staota-yesnya* en daarvan niet wezenlijk verschillend, zijn zij *ratu-khšathrâo*, heerschers over de heilige tijden en heeren, het voornaamste dus in den eeredienst, en daarom spijs voor den geest, voedsel voor de ziel en onderpand van hemelsch loon. Vandaar tot het dogma, dat zij scheppingen der eerste wereld en eindelijk zelven medescheppers der vernieuwde wereld zijn, is maar éene schrede ²⁾. En wat hier op de oude teksten wordt toegepast breidt men weldra, met niet minder overdrijving, ook tot de jongere uit. Het wordt een formalisme, een afgoderij van de letter, zooals men die bijvoorbeeld in de scholen van den Atharvaveda aantreft, en die in dezelfde mate toenam als het recht verstand der oude oorkonden afnam. Hoe weinig men die begreep blijkt bijvoorbeeld uit den straks genoemden Commentaar op de heilige gebeden ³⁾, die niets uitlegt en slechts theologische vernuftspelingen bevat. Slechts een enkele maal doet een zuiver religieuze

¹⁾ Zie Yt. 3, 5 en Fragm. Westerg. IV.

²⁾ *Dâta aihëuš paouruyêhê — frašem vasna ahîm dathâna*. Zie Ys. 54, 2 en de geheele Hâ 55. Het stuk is jong. Den gâthischen instrumental *axdebîš* gebruikt de schrijver zelfs als indeclinabile voor *asti* of *astan*, „gebeente”.

³⁾ Ys. 19—21. Baghân-Yašt.

gedachte weldadig aan, zooals de uitspraak ¹⁾, dat een gebed dan alleen kracht heeft, wanneer het met de innigste overtuiging gesproken wordt. Maar uitspraken als deze zijn zeldzaam.

Intusschen, het dogma van de goddelijkheid der heilige schriftten verleende aan de Atharvans hun groot gezag. Zij alleen kenden ze. Zij alleen waren meesters van dat schepende, demonen-vernietigende woord, zij de tolken der goddelijke openbaring, wier heerlijkheid de hunne was ²⁾.

15. EERDIENST.

Het behoort niet tot het plan van dit werk, noch tot het eigenlijk onderwerp van dit Hoofdstuk, of een uitvoerige, of zelfs maar een volledige, schoon kort saamgevatte beschrijving van den zarathustrischen eerdienst te geven. Wij moeten daarvoor naar andere werken verwijzen ³⁾. Al wat wij zullen pogen is, het historisch standpunt en het karakter te bepalen van den eerdienst, zooals het jonger Avesta diën leert kennen.

Het historisch standpunt van den avestischen eerdienst is hetzelfde als dat van den Veda, dat wil zeggen, het Soma-Haoma-offer is hier zoowel als daar het offer bij uitnemendheid. Van andere offers wordt wel gesproken en zij worden niet afgekeurd, maar ook slechts geduld. En altijd zijn het oude, in zarathustrische yazata's herschapen of met hen saamgesmolten goden aan wie deze offers gebracht worden, en die ze brengen zijn vóór-zarathustrische koningen

¹⁾ Ys. 21, 16.

²⁾ De moeilijke vraag, hoe het komt dat het Avesta geen Magiërs kent, de Atharvans wederkeerig noch in de Gâtha's, noch in de oud-perzische inschriften, noch bij Herodotus genoemd worden, terwijl Strabo XV, 3, 15 *μάγοι* en *πύρραιδοι* als synoniemen beschouwt, komt later ter sprake.

³⁾ Vooral Haug en Spiegel hebben in dit opzicht veel gedaan, en niet het minst Darmesteter in de rijke aantekeningen bij zijn vertaling.

en helden, arische en niet-atische, een enkele maal Ahura mazda zelf. Honderd hengsten, duizend ossen, tienduizend schapen was het staand getal voor deze dierenoffers, die dan op de toppen van de hoogste mythische bergen geslacht werden. Eens belooft Ahura Mazda door Nairyô sañha aan Mâthra speñta, wanneer hij al de door Aira mainyu geschapen ziekten wil genezen, duizend paarden en evenzooveel kameelen, bruine ossen zonder gebreken en klein vee, die dan weder door Airyaman aangebracht moeten worden ¹⁾. Al die offers hebben ten doel iets van de godheid te verkrijgen, wat in een gebed wordt geformuleerd. Wij zagen reeds dat de aangeroepen godheid al die wenschen steeds verhoorde, behalve waar 't vijanden van 't arische volk waren die ze slaakten ²⁾. Of het holokausten waren, zooals die waarvan Xenophon, als bij de Perzen in gebruik, spreekt ³⁾, dan wel reusachtige offermaaltijden, wordt niet gezegd, maar duidelijk zijn het de echt-atische offers van den ouden tijd, de parallelen der *suovetaurilia*, waarbij de paarden of de kameelen de zwijnen vervangen. Intusschen, hoewel de Avestaschrijvers deze offers niet afkeuren, — waarschijnlijk omdat zij niet dorsten, omdat ze zeker bij den adel nog in gebruik en bij 't volk geliefd waren — zij zorgen toch steeds duidelijk te doen uitkomen, dat zij sinds de zarathustrische hervorming voor het haoma-offer moeten wijken. Zoo slachten de beide broederparen, de Ariërs Vištâspa en Zairivairi en de Anariërs Arejâspa en Vañdaremaini dierenoffers voor Anâhita, om haar hulp in te roepen bij 't verslaan hunner vijanden, maar Zarathuștra brengt haar een haoma-offer, in de hoop dat zij hem zal bijstaan in 't

¹⁾ Vend. 22, 1 vgg.

²⁾ Eens heeft een schrijver dit vergeten, en ook de bede van een Turaniër als verhoord voorgesteld.

³⁾ Cyrop. VIII, 5, § 26 en verg. Maspero, *Histoire ancienne*, III, 593, n. 6.

bekeeren van Vištâspa ¹⁾. Toch, 't werd reeds opgemerkt, wist althans de dichter van den Hô-m-yašt nog zeer wel, dat de Haomadienst niet oorspronkelijk in het Zarathustrisme thuis behoorde.

Men heeft getwijfeld of de Mazdayasners een zoenoffer kenden. Het Avesta heeft er maar één voorbeeld van, waarbij tot uitwissching van zekere onreinheid een slachting van duizend stuks kleinvee wordt voorgeschreven. De ingewanden moeten aan 't vuur, de schouders aan de wateren gewijd worden. Daarbij voede men het vuur met een overvloed van welriekende houtsoorten, binde duizend baresmabundels, wijde duizend plengingen aan de wateren, met haoma en melk en hadhânaêpata ²⁾.

Bij het haoma-offer had de geheele heilige handeling eigenlijk tweemaal achtereen plaats, de eerste maal ten bate van den offeraar zelf, zoodat de levenwekkende kracht van den drank dan alleen door hem werd opgenomen, de tweede maal ten bate van de geheele natuur, symbolisch voorgesteld door het baresman en de wateren. Het was dan het mystieke wereldoffer en de geheele Yasna moest er bij opgezegd worden, voordat men den haoma mocht drinken ³⁾. De grondidee der geheele ceremonie is het Leven. Alles heeft betrekking op het levensonderhoud, ook de bijgevoegde gaven, zooals het wijwater (*xaothra*), de melk (*jiva*), alleen bij sommige offers, zooals die aan Anâhita in gebruik, het vleesch (*myazda*), de vrucht van den granaat (*hadhânaêpata*), en zeker ook de offerkoekjes (*draona*), toevallig in 't jonger Avesta niet vermeld, doch waarop reeds in de Gâtha's werd gezinspeeld. Wat bij dit offer de aandacht trekt is

¹⁾ Zie Yt. 5, 104—118.

²⁾ Vend. 18, 69 vgg. en verg. daarbij de belangrijke aantekeningen van Darmesteter. Zie ook over dergelijke ceremonies bij Indiërs, Hebreëen en Kaffers, Oldenberg, *Rel. des Veda*, 360 vgg.

³⁾ Zie de voortreffelijke uiteenzetting van Darmesteter, ZA. I, p. LXXXII suiv.

zijn eenvoud, men zou haast zeggen, zijn schraalheid. De gaven, niet kostbaar, hebben als symbolen louter geestelijke waarde. Het genot van den onsterfelijkheidsdrank moet den offeraar deelgeven aan het goddelijk, hemelsch leven, en heeft een mystieke uitwerking ook op de natuur en de hemelmachten. Vandaar, dat men bijvoorbeeld melk wijdde aan Ahuráni Ahurahê, dat is aan Ardvî sîtra, opdat zij de melk in de moederborst zou doen vloeien en reinhouden, en omdat zij zelve de voedster der wereld is.

Het is een gemeenschappelijk maal. Want de rituëele aanwijzingen stellen 't wel zoo voor, dat alleen de zaotar eet en drinkt, en dit is ook ten slotte 't gebruik geworden, maar de oude tekst, bijv. van Ys. 8, richt zich tot alle mannen, en naar den Hôrn-Yašt werd ook door allen in den gewijden haomaroës gedeeld. Beide, het drinken en het eten waren zeer heilige handelingen. Ernstig worden allen vermaand de gewijde spijs, de myzdarkoekjes, waardiglijk te eten ¹⁾, omdat men er anders zeer treurige gevolgen van ondervindt. Die dit niet doet en de sacramenteele woorden van den priester niet vromelijk naspreekt, staat met een yātu gelijk. Dat men zich nu ook de goden weer als van ouds bij 't offermaal tegenwoordig dacht — een voorstelling met de oudste echt-zarathustrische leer moeilijk te rijmen — kan wel als zeker worden aangenomen. Men bezigde bij de offers nu „saamgebonden, in een bundel vereenigde baresma-twijgen,” maar het woord waarmee men dit uitdrukt, dat de traditie althans zoo opvat, beduidt eigenlijk „met uitgespreid baresman” ²⁾, gelijk bij 't vedisch offer het kuçagras werd uitgespreid als zetel voor de goden. Elke offerhandeling begint met een noodiging en kennisgeving aan een reeks van goden, wier namen systematisch geordend

¹⁾ Ys. 8, 3—4.

²⁾ *Star*, „strooien, neerleggen, uitspreiden”, *staretôbaresman*. Vandaar *stairiš*, leger, ligplaats.

zijn, doch zóo dat altijd Ahura Mazda en de Ameša speñta's voorafgaan ¹⁾. En men richt zich zelfs rechtstreeks tot hen met de bede ²⁾:

Zet u neder bij ons offer,
wil toch komen ons ter hulpe,
veel geprezen, wel geprezen
en met zaothra's goed beschonken!

Met welken eerbied het Vuur, van ouds voor alle Ariërs en niet voor hen alleen heilig, ook door de Zarathuštřiërs beschouwd en gepleegd werd, is bekend en ook reeds vroeger gezegd. En de Atharvans van het jonger Avesta, hoe hoog zij 't haoma-offer stelden, waren in de eerste plaats vuurpriesters. Het vuur is het levensbeginsel van 't heelal, het leeft in mensch en dier en plant; in den bliksem daalt het uit den hemel op aarde neder; in Garô-nmâne brandt het voor Mazda's aangezicht, het is zijn zoon (*Atar ahurahē mazdāo puthrō*) en tevens zijn geest. Gaarne verdiepten de priesters zich in bespiegelingen over de waarde der verschillende vuren en trachtten zij ze daarnaar te rangschikken. Maar het heiligste van alle vuren op aarde, het eigenlijke offervuur, is het later zoogenaamde Bahrâmvuur, aldus geheeten als de aardse belichaming van dien genius der overwinning, den dooder van den demon, Verethraghna, en daarom de vertegenwoordiger van het hemelsche vuur onder de menschen. Voor huiselijk gebruik of voor de uitoefening van eenig bedrijf mocht het niet dienen; daardoor werd het verontreinigd. Maar 't was een verdienstelijk werk, vuren die men daartoe gebezigd had naar dit reine vuur te brengen, om ze te zuiveren, en de plaats waar dit geschiedde heette de rechte plaats, *dāityō-gātu*, het latere *dad-gah*. Het

¹⁾ De welbekende woorden *nivaēdhayēmi hañkārāyēmi*, die, zoo al niet rechtstreeks, althans middellijk een noodiging bevatten.

²⁾ Ys. 68, 9. Vgl. Çatap. Brahm. 3, 4, 1 en 2 (Eggeling, SBE. XXVI), waar Soma als een gast bij 't offer wordt voorgesteld.

heet saamgesteld uit 1001 vuren van 16 soorten. Zelfs de menschelijke adem verontreinigt het. Het te blusschen is doodzonde. Steeds onderhoude men het door hout en reukwerk. Nooit nadere men het, dan met den heiligen gordel bekleed. 's Nachts vooral zij men waakzaam. In de eerste nachtwaak roept het den huisheer, in de tweede den veldarbeider om hulp, maar in de derde richt het zich rechtstreeks tot Sraoša, om de menschen door het gekraai van Parôdars te wekken. Want dan verdringt men zich om het te verzorgen, wel wetende dat die hier de eerste is, ook het eerst den hemel ingaat. En Atar beloont die zorg met rijken zegen, en waarheen zijn vlammen waaien en zijn geuren stroomen doodt hij duizenden van daêva's. Naar 't schijnt stonden al die vuuraltaren in de open lucht, en zeker is er in 't Avesta nooit sprake van tempels ¹⁾.

Natuurlijk hadden de zarathustrische priesters de heilige tijden ten behoeve van den cultus nauwkeurig vastgesteld. Het Avesta kent eigenlijk slechts twee seizoenen, een zomer van zeven, een winter van vijf maanden, ofschoon de latere verdeling in vier jaargetijden reeds doorschemert. Onafhankelijk daarvan werden jaarlijks zes groote feesten (*yâirya*) gevierd, waarvan vijf althans, naar 't schijnt, oude landbouwfeesten waren. Men bracht ze, evenals het zesde, het zielenfeest van de vijf laatste dagen des jaars en de vijf schrikeldagen, met de zes scheppingen van Ahura Mazda in verband. Voor de maanden hadden de Zarathuštřiërs meest andere namen dan de oude Perzen, welke laatste bij dezen

¹⁾ En dit is te opmerkelijker omdat de werktuigen die de vuurpriester voor den eerdienst nodig heeft in Vend. 14, 7 nauwkeurig worden opgesomd; daarna in § 8 alles wat hij behoeft tot aanmaken en onderhouden van het vuur en het bereiden van het hout waarmee 't gevoed wordt; eindelijk in § 9 allerlei vaten en andere voorwerpen bij 't haomaoffer vereischt, met de *astra* en *paitidâna*, de *gaoidhi* of vleeschpot, de *khrafstraghna*, om de onreine dieren te doden, de *sraošo-carana*, waarmee de overtreders gestraft werden, enz.

althans nog in de eerste jaren der regeering van Darius Vištâspa's zoon in gebruik waren. Alleen die van 16 November tot 16 December was bij beide aan het vuur gewijd ¹⁾. Elke maand van 30 dagen was naar de maanfazen in drie, doch voor den gewonen cultus in vier weken, twee van 7, twee van 8 dagen, verdeeld. De eerste week behoorde aan Ahura Mazda en de Ameša speñta's en de eerste dag van elke volgende week was evenzeer aan den grooten God gewijd, doch dan als schepper van den grooten genius dien men op den volgenden dag aanriep. Deze voorname yazata's waren Âtar, Mithra en Daëna. De laatste dag der maand behoorde aan het oneindige, zelfgeschapen Licht. Opmerking verdient nog, dat op de Ameša speñta's der eerste week de oude natuurgeesten: vuur, water, zon, maan, Tištrya als vertegenwoordiger der sterren en Gêuš urvan, daarna eerst in de derde week meer gepersonifiëerde mythische yazata's volgen ²⁾. Ook het etmaal was 's zomers in vijf, 's winters in vier deelen gesplitst, die weer elk hun eigen goden en heiligen hadden en wier hoofdbeschermers in opklimmende reeks de vijf geniën van het huis, het dorp, het gewest, het land en de geheele zarathustrische gemeente waren ³⁾. Het hoofdoffer had op den middag plaats en daarbij werden de twee groote vuurgeesten Aša vahišta en Âtar vooral aangeroepen.

Dat bij de offerhandeling heilige teksten deels opgezegd, deels gezongen werden, spreekt van zelf. De Yasna is de eigenlijke liturgie, waarvan de oude Staota yēsnya de kern

¹⁾ OP. *Âthriyâdiya*, Av. *Âthrô*, de babylon.—hebr. *kislev*. Zie een vergelijkend overzicht bij Justi, *Geschichte Irans* in Geiger u. Kuhn's *GR. d. iran. Philolog.* II, 427 f. nt. 8, en vergel. verder Justi, „Die altpersischen Monate” in *ZDMG.* LI, 233 ff. J. Oppert, „Der Kalender der alten Perser,” in *ZDMG.* LII, 259 ff. De opvolging der oudperzische maandnamen is niet geheel zeker en van drie maanden zijn de namen onbekend.

²⁾ Zie Siroza I en II. Den eenvoudigsten vorm vindt men Ys. 16, 3—6.

³⁾ Voor de bijzonderheden zie men Darmesteter *ZA.* I, p. 32 suiv.

vormt, en om deze heen heeft men eenige yašts en andere teksten gegroepeerd, waartusschen bij plechtige gelegenheden de karde's van den Vispered en de fargards van den Vendidâd gevoegd werden. Deze rangschikking vindt men in de Vendidâd-sâde. De Yašts behooren daar niet toe, maar zij werden toch zeker gezongen ter eere van de yazata's waaraan zij gewijd waren. Zoowel de jongere Yasna als de Vispered bevatten reeksen van die noodigingen en aanroepingen der yazata's waarvan reeds sprake was. De orde waarnaar ze gerangschikt zijn verschilt wel, maar niet veel. Gewoonlijk gaat Ahura Mazda, de schepper van alle goede gaven en Heer der hemelsche geesten vooraf, meestal gevolgd door Zarathuštra met alle reine geesten der aarde, waarbij dan zijn fravaši, zijn heilzame woorden, zijn leer, zijn geloof (*varena*) en zijn overlevering (*tkaēša*) gevoegd worden ¹⁾. Met-tertijd werd alles een voorwerp van vereering. Met de oude natuurgeesten en de zarathustrische yazata's vergenoegde men zich niet meer. Daarbij kwamen nog, met hemelsche voorwerpen, zooals de Cinvatbrug, het Garô-nmâna met het pad dat er heenleidt, ook alles wat bij den offerdienst behoorde, het houten en het ijzeren mortier waarin de haoma gestampt werd, de kop (*tasta*) met wijwater, het runderhaar dat het verspillen van het heilig vocht moest voorkomen, tot zelfs de nietigste voorwerpen toe. Daarbij voegden zich de heilige teksten, van de oude gebeden en gâtha's af, tot alle deelen der Schrift en de jongste hoofdstukken toe, de zarathustrische vraag, het gezang, het reciet, het offeren zelf. Natuurlijk kon dit eerst geschieden, toen niet alleen de samenstelling der teksten, maar ook hun rangschikking als fragmenten eener rijkere letterkunde reeds tot een vèr verleden behoorde. De mazdayasnische eerdienst staat hier geheel op het mystiek-pantheïstisch standpunt van den Atharvaveda. Het offer was niet meer een zuiver religieuze handeling, bestemd om

¹⁾ Zie o. a. den aanhef van Ys. 16.

in de gemeenschap van de Godheid en de haar omringende hemelwezens te komen, hun nabijheid te zoeken, hun genade en zegen te verwerven, maar een magisch bedrijf, waardoor men macht verkreeg over de booze geesten der duisternis en die afweerde. Aan alles wat tot dien ritus behoorde, de onbeduidendste voorwerpen, het priesterlijk gebaar, vooral de gezangen en spreuken, het mǎthra speñta, de namen en eeretitels der yazata's, in de eerste plaats natuurlijk die van Ahura Mazda, werd een tooverwerking toegeschreven, waartegen niets bestand was ¹⁾. Het Zarathustrisme staat in dit opzicht zeker niet alleen, maar tot welke onnoozelheden een godsdienst, als hij zich cenmaal in die richting beweegt, kan afdalen, getuigt een gesprek tusschen Zarathuštra en Frašaoštra, wat op verwant gebied alweer herinnert aan het kindsch geworden mysticisme van den Atharvaveda ²⁾.

Hoe het mogelijk was, dat een religie, gesproken uit een ethische hervorming, uitgaande van voor den tijd van haar ontstaan merkwaardig verheven beginselen, een religie, wier betrekkelijk zuivere zedewet wij weldra zullen leeren kennen, zoo diep kon zinken, schijnt moeilijk te verklaren. Zij is trouwens niet het eenig voorbeeld in de geschiedenis van zulk een ontaarding. Allerlei oorzaken hebben daartoe saamgewerkt. Vooreerst haar verbreiding onder verschillende stammen, die de nieuwe leer wel wilden aannemen, maar hun oude goden en eerdienst niet gaarne geheel wilden

¹⁾ Men denke aan den eersten Yašt en de nieuwe reeksen van Mazda's namen, waarmee die tot tweemaal toe werd aangevuld. Vergelijk Khôrdād-Yašt 8: „de namen der Ameša speñta's negenmaal herhaald slaan hen terug; geslagen zijn de Karapan en zijn gebroed. Hun ras en kinderen zijn dood.” De volledige verheerlijking van het mǎthra speñta, met een opsomming van alle booze wezens en zaken die er door getroffen werden, vindt men in den Ardâbehišt Yašt § 5 en volg.

²⁾ Ys. 71 (Sp. 70). Het stuk is zeer jong, blijkbaar opgesteld door iemand die de taal niet recht meer verstond. Bovendien is het sterk geïnterpoleerd met stukken die er geheel niet toe behooren.

opgeven, zoodat men zich genoodzaakt zag een compromis te sluiten en die oude godheden in zarathustrische yazata's om te scheppen. De meeste godsdiensten verliezen aan reinheid wat zij winnen aan uitgebreidheid van haar heerschappij. De heerlijke ontwikkeling van den mozaïschen godsdienst is niet weinig bevorderd door de vernederingen die het volk van Israël onderging en door de inkrimping van de natie tot een gemeente. Maar de mazdayasnische, nog zuiver in de dagen toen hij vervolgd werd en besloten was in een kleinen kring van getrouwen, moest wel verwereldlijkt worden toen hij de staatsgodsdienst werd van een machtig wereldrijk, welks politiek meebracht de godsvereeringen der onderworpen volken te ontzien. Daarbij komt nu de invoering van den Haomadienst, waarvan het jonger Avesta getuigt, en die een aantal superstities met zich bracht. Doch de hoofdoorzaak ligt daarin, dat de hervorming zelve niet doortastend genoeg was geweest. Zij had vooreerst niet gebroken met den natuurdienst, aan het vuur en de wateren bijvoorbeeld hun hooge plaats in de religieuze vereering gelaten. Zij had zodoende aan de stoffelijke elementen een heiligheid blijven toekennen, weinig overeenkomende met de geestelijke natuur van Ahura Mazda en zijn staf. In dien staf zelf had zij de oude godin der aarde Aramati en de genieën der hemelsche spijs en drank toegelaten nevens zuiver ethische wezens als Vohu manô en Aša, en Aramati of de wateren zelfs tot gemalinnen der hooge godheid verklaard. Wel was voor de hervormers zelve het vuur eigenlijk Mazda's heilige geest, Aramati de rechte vroomheid, en wilden zij de genieën der elementen, niet deze zelve vereerd zien, maar het volk kon dit subtiële onderscheid niet maken. Bovendien, zij waren te zeer geneigd de abstracte begrippen een zekere persoonlijkheid te geven. Voor den aandachtigen lezer zijn de trawanten van Ahura in de Gâtha's nog weinig gepersonifiëerde denkbeelden. Maar zij waren het nog te veel. Toen het besef

van hun eigenlijke beteekenis verloren ging, werden zij goden, onder Mazda staande, maar toch met hem heerschend. En zoo openden Âtar en Airyaman en Ârmaiti de deur voor Mithra, Nairyô sanha en Tistrya, Haurvatât en Ameretât voor Haoma, de Wateren voor Anâhita, de handhaving van de heiligheid des Vuurs voor al de riten en praktijken van den animistischen vuurdienst.

16. DE RELIGIEUZE ZEDEWET.

Meermalen wordt in hooggestemde bewoordingen gesproken van de *Daëna*, die in den cultus zelfs tot een der voornaamste yazatas is gepersonifiëerd. Men heeft het opgevat als „Wet,” anderen vertalen het „Godsdienst”. Beide denkbeelden liggen er werkelijk in opgesloten, het is „de religieuze zedewet”. In 't Avesta heet zij de ahurische, zarathustrische, mazdayasnische ¹⁾. Zij heeft de macht alle zonden weg te nemen, niet door vergeving der zondaars, maar door ze te bestrijden. Voor den vromen (*ašavan*) wischt zij alle slechte gedachten, woorden en daden af, gelijk een sterke zuidenwind de ruimte schoonveegt ²⁾. Synoniem en wezenlijk niet van de *daëna* verschillend is het *Dâtem vidôyûm zarathuštiri*, de tegen de *daëva*'s gerichte zarathustrische wet, waarvan 't ook heet, dat zij zooveel beter, grooter en schooner is, dan alle andere woorden, als de hemelzee *Vourukaša* de zeeën, een stroom de beken, de boom de struiken overtreft ³⁾.

¹⁾ Vend, 2, 1. 3, 41 en passim.

²⁾ Vend. 3, 42. De formule „gedachten, woorden en daden”, zoo onophoudelijk in 't Avesta herhaald, is toch niet alleen aan de Zarathustriërs of zelfs aan de Iraniërs eigen. Iets dergelijks althans vindt men zoowel in jongere vedische geschriften als bij de Buddhisten. Zie A. Weber, *Indische Streifen* I, 209 en vgl. H. Brunnhofer, *Urgeschichte der Arier*, I, 192 ff.

³⁾ Vend. 5, 22—25.

Naast die verheerlijking van de daëna en haar macht staat een andere, eenigszins zonderlinge beschouwing, die er niet geheel mee overkomt. Volgens deze doet de mazdayasische wet wel alle zonden te niet wanneer men haar aanneemt, de zonden namelijk die men vóór dien tijd heeft gepleegd, maar heeft men haar eenmaal erkend, dan kunnen de overtredingen die men begaat slechts door langdurige en omslachtige boetedoeningen of door boetgelden worden verzoend, en dan zijn er zelfs misdaden, die wel den daëvadienaar bij zijn bekeering kwijtgescholden, maar den mazdayasnan nooit vergeven worden. 't Is als een premie op het aannemen van het zarathustrisch geloof. Men ging natuurlijk uit van de gedachte, dat die de wet kende beter behoorde te weten dan degenen die de daëva's aanhingen en dus, tenzij dat ze zich bekeerden, tot de opstanding hun prooi zouden worden. En die de wet had aangenomen, was aan haar gebonden.

De geheele ethiek van het jonger Avesta wordt beheerscht door het feit, dat de godsdienst dien het predikt allereerst de wijding is van 't gezeten leven van akkerbouwers en veehoeders, en dat het daarom den daëvadienst als de religie van roofzieke nomaden met zijn doemvonnis treft ¹⁾. De landbouw is de ware cultus der heilige moeder-aarde. Behalve de aan den zuiveren eerdienst gewijde plaatsen ²⁾ zijn drie andere haar 't welgevalligst, namelijk die waar de vrome een volledigen huisstand met heilig vuur ³⁾ en overvloed heeft gevestigd, die waar hij 't meeste koren, voeder en vruchtboomen doet groeien en waterlooze plaatsen besproeit,

¹⁾ Zie Vend. Farg. 3.

²⁾ Opmerkelijk, dat hier alleen van de vereering van Mithra en Râma hvâstra gesproken wordt. Om den laatsten, den god der goede weiden is het te doen.

³⁾ Vend. 3, 2 vg. *athravat*. De traditie en haar volgers vatten dit op als „met een priester”; maar dat zou *athravavat* zijn, en bovendien had iemand in zijn huis geen atharvan noodig.

vochtige drooglegt, en waar het meeste groot- en kleinvee geboren wordt ¹⁾). Daartegenover staan de plaatsen die de aarde het minst aangenaam zijn; vooreerst natuurlijk de ingang der hel bij den bergrug Arezura, waar de daëva's samenkomen; dan die waar menschen- en hondenlijken begraven zijn, dakhma's zijn opgericht, holen van Aúra mainyu zich bevinden en waar de vrome met vrouw en kroost den dorren weg der ballingschap ²⁾ wordt opgevoerd. Waaruit dan weder de verplichting voortvloeit om lijken op te graven, dakhma's en ahrimanische holen te vernielen, en vooral veel graan en veevoeder te verbouwen, vruchtboomen te planten voor besproeiing en drooglegging te zorgen en den vromen landbouwer, waar 't noodig is, te ondersteunen ³⁾).

Tusschen deze bepalingen en voorschriften is reeds oudtijds een merkwaardige lofrede op den landbouw ingevoegd, die hier en daar vrij duister is, doch wier algemeene zin vaststaat ⁴⁾). De aarde, braakliggend of onbebouwd, wordt vergeleken met een schoone jonge maagd, die een man verlangt en dan met den geliefde vereenigd een zoon baart. Zoo geeft zij overvloed aan dien die haar vlijtig bebouwt, maar die haar verwaarloost moet zijn brood bedelen en

¹⁾ Vend. 3, 4. *vâ anâpem âi âpem kerenaoiti, vâ âpem âi anâpem k°*. Nog een vijfde plaats wordt genoemd, namelijk die, waar de kudden het meest urineeren (niet, met Darmesteter: „font le plus d'engrais"). 't Is een zinspeling op de heiligheid der koe-urine, een oudarische voorstelling.

²⁾ Vend. 3, 11 *varaithîm pântâm*, letterlijk „het verkeerde pad", naar de vernuftige en zeker juiste verklaring van Darmesteter. De juistheid blijkt uit het parallele gebod Vend. 3, 34 en 35. Vgl. ook Farg. 19, 26 en het boven blz. 280, nt. 2 daarover gezegde. Spiegel denkt hier ten onrechte aan de jammerklachten voor de dooden, bij de Semieten in gebruik.

³⁾ Over de dakhma's later. Ahrimanische holen, *garedha's*, zijn waarschijnlijk holen van onreine dieren, slangen enz.

⁴⁾ Vend. 3, 24—33.

leven van den afval van de tafels der rijken. Graan zaaien is de mazdayasnische daëna voeden en bevorderen. Want toen het graan geschapen was werden de daëva's onrustig, en hoemeer het opwies, des te ellendiger voelen zij zich en waar de volle halm zich vertoont verdwijnen zij ¹⁾).

De zarathustrische godsdienst naar 't Avesta is dan ook geen godsdienst van vasten en onthouding, en de hoogere rangen van Magiërs, waarvan vermeld wordt, dat zij zich sommige of alle vleeschspijzen ontzegden, hebben daarin een vreemd element gebracht, of behoorden althans tot een andere sekte. Om te doen wat het Aša voorschrijft heeft men welgevoede mannen noodig, sterk genoeg om het land te bebouwen en kloeke zonen te telen ²⁾). Vrijwillige armoë, ongehuwde staat, bedelend rondzwerven, zelfkastijding zijn daarom niet slechts aan dezen godsdienst vreemd, maar worden er door veroordeeld. De gehuwde, de huisheer en huisvader, de rijke, zij staan allen vèr boven de ongehuwden, boven hen die noch huis noch kinderen bezitten, boven de armen. Zeer schoon heet het nog in een later geschrift: „Bij ons is het houden van vasten dit, dat wij vasten van zondigen met onze oogen en tongen en ooren en handen en voeten.... datgene wat in andere godsdiensten vasten is door niet te eten, is in onzen godsdienst vasten door

¹⁾ Het bekende rijmpje Vd. 3, 32. Het bevat te veel onbekende woorden, om het letterlijk te vertalen. Maar de zin komt neer op 't in den tekst gezegde.

²⁾ Zie het mǎthra dat men van buiten moest leeren: „hij die niet eet heeft geen kracht voor 't aša, geen kracht tot den akkerbouw, geen kracht om zonen te telen.” „Alle levende wezens,” zoo voegt de tekst erbij, „leven door spijs, zonder spijs sterven zij.” Zie ook Vd. 4, 47 (Sp. 130) vgg. Het woord *magavan*, hier tegenover den gehuwde gesteld, *magavō—fravakhšō*, is geen Magiër, maar volgens de vernuftige conjectuur van Darmesteter „l'homme vierge”. De Pehlewi-vertaling glosseert: „die geen vrouw heeft”, „die leeft in onthouding”.

geen zonden te bedrijven" ¹⁾). Geheel in den geest van 't Avesta trouwens. Daarmee hangt samen, dat de zuinigheid zeer wordt aanbevolen. Wat door besmetting onrein geworden is, schaadt alleen de geloovigen. Onreinen en ongeloovigen kunnen 't zich gerust ten nutte maken. Want Ahura Mazda gedooft niet, dat iets wat nog maar de geringste waarde heeft, verspild worde ²⁾).

De hoofddengden in de mazdayasnische zedewet aanbevolen zijn dan ook juist die, welke een vlijtig volk van akkerbouwers bovenal waardeert: werkzaamheid, waakzaamheid, mededeelzaamheid jegens geloofsgenooten, eerlijkheid, trouw en kuisheid. Vroeg opstaan is een noodwendig vereischte in 't landbouwbedrijf, en vandaar de hooge eer bewezen aan den haan, Parôdars ³⁾, den Sraošapriester, zooals men hem noemt, omdat hij 's morgens de geloovigen wekt. Dit wordt dan wel gemotiveerd door de zorg van 't heilige vuur, dat driemaal 's nachts om voeding roept, en de priesterlijke bespiegeling maakte wel den slaap, in de Gâtha's nog door Ahura mazda gegeven, tot een schepping van Anra mainyu, achtte het ook veel heiliger den ganschen nacht gebeden en heilige spreuken te prevelen dan rustig te slapen; maar men kan zeker zijn, dat dit latere reflectie is en de eischen der praktijk de ware grond waren van 't gebod.

Mededeelzaamheid was men alleen aan geloofsgenooten ⁴⁾ verschuldigd. Maar hun, 'tzij broeders, 'tzij vrienden, mocht men dan ook niets weigeren, noch geld, noch onderwijs,

¹⁾ *Sad-der*, 83. Vgl. Hyde, *Rel. vet. Persarum*, 25. Darmesteter ZA, II, 46.

²⁾ Vd. 5, 57 vgg.

³⁾ Vend. 18, 13 vgg. Parôdars is de heilige naam van den haan, „de opwaarts ziende”, ongeloovigen noemen hem in hun slechte taal *kahrkatâs*. Justi denkt aan *kahrka* + *tan*, „de kam uitstrekkend” en vergelijkt Skr. *krkavâka*, „haan”. Zou 't niet veeleer, evenals dit, althans ten deele een onomatopoeïon zijn? 't Moet een oneerbiedig woord wezen.

⁴⁾ Vend. 4, 41, *hâmô-daēna*.

zelfs geen vrouw. De stem van den arme, dien men ongetroost wegzendt zonder hem zelfs een afgedragen kleed te gunnen, klinkt als een luide aanklacht door 't gansch heelal en bereikt den troon des Alwijzen.

Uitvoerig en streng is de wet op het punt der eerlijkheid en der trouw aan afgelegde beloften. Die zijn schuld niet afdoet, een dief is hij, die roof pleegt aan zijn schuldeischer ¹⁾). Men heeft allerlei contracten, een eenvoudige gelofte, een overeenkomst bij handslag, of eene waarbij een schaap, een rund, een mensch of een stuk goud in pand was gegeven. Maar men is verplicht ze alle nauwgezet te houden. Slechts zijn de straffen zwaarder, naarmate de gelofte plechtiger gestaafd is. Zelfs de nabestaanden zijn solidair aansprakelijk, volgens de wet zelfs duizend jaren lang ²⁾).

Is dit laatste een overblijfsel van het oude recht, in het zarathustrisch stelsel opgenomen, ofschoon het daarin eigenlijk niet paste, hetzelfde moet gezegd worden van de proef met kokend water, het eedwater, waartegenover niemand zijn schuld zou mogen loochenen, zonder de zwaarste straf te belooopen. Het was een ordalie uit den animistischen tijd ³⁾). Trouwens, dergelijke ordaliën vindt men in alle wetten der oudheid, zelfs in die van Israël. Wij zagen reeds hoe de goede trouw en waarheidsliefde onder Mithra's opzicht stonden, zoodat een bedrieger *mithrodrukhs* heette.

Allerlei vormen van ontucht worden in de wet met zware

¹⁾ Zie het memoriaalvers Vend. 4, 1. *Nairê nemanhēntē*, de man die uitgeleend heeft; *haxaŋha*, 't zij nom. s. van *haxaŋhan*, „roover”, 't zij instr. s. van *haxaŋh*, roof.

²⁾ Vend. 4, 5—10.

³⁾ Vend. 4, 46; 54 en 55. Het schijnt een oplossing van zwavel en gesmolten goud (?) geweest te zijn (*saokentavaitīm*, met Darmesteter als zwavel op te vatten). Of het kokend (*vithušavaitīm*), zooals Justi wil, moest gedronken worden, dan of dit woord, met Darmesteter, als „het wetende” moet vertaald worden, d. w. z. het eedwater waardoor de zaak aan 't licht komt, blijft onzeker.

straffen bedreigd. De bepalingen op dit stuk getuigen van kieschheid en menschelijkheid en van eerbied voor 't leven van het kind. Afdrijving der vrucht en kindermoord, bij zooveel oude volken weinig geteld, zijn streng verboden. De vader is verplicht de ongehuwde moeder te onderhouden totdat het kind geboren is, en dan voor 't kind te zorgen tot het zevende jaar. Met afschuw spreekt de wet van de ontuchtige vrouw, die vromen en onvromen, mazdayasnans en daëvayasnans, schuldigen en onschuldigen naloopt. Haar blik doet de natuur verwelken en het stond ieder vrij haar te dooden. De ontucht, Jahi, is de geliefkoosde dochter van Anra-mainyu ¹⁾).

Vreemd schijnt het, in een wet, die zoo hooge waarde hecht aan kuischheid, een vorm van huwelijk aanbevolen te zien en zelfs als den heiligsten beschouwd, die, naar het zedelijk bewustzijn van zoo goed als alle beschaafde volken, de ergerlijkste bloedschande is, namelijk het huwelijk tusschen de allernaaste verwanten, broeder en zuster, ouders en kinderen zelfs, de *hvaëtvadatha*. Het woord komt slechts enkele malen in 't Avesta voor, doch altijd slechts als adjectief. Niettemin hebben daarin de oudste commentatoren en vertalers, evenzeer als de meeste europeesche geleerden, dat verwantenhuwelijk gezien. Zeker is het, dat zulk een echtverbintenis bij de Iraniërs, met name bij de Achaemeniden niet ongewoon was, en onwraakbare getuigenissen bewijzen dat het later althans door de Magiërs werd aangeprezen. Maar er is niet het minste bewijs dat het woord voor de Avesta-schrijvers alreeds deze beteekenis had, en men moet zelfs de plaats en eenig geweld aandoen om het er in te kunnen lezen. Men kan dus gerust zeggen, dat het

¹⁾ Voorschriften en verbodsbepalingen, het geslachtsleven betreffend, vindt men vooral in de 15^e en 16^e fargards van den Vendidad. Zie ook 18, 62 (Sp. 124) en 66 (Sp. 133) vgg. Tegen andere sexueele afwijkingen, o. a. de paederastie, die de Perzen volgens Herodotus van de Grieken geleerd hadden, Farg. 8, 26 (Sp. 74 vgg.).

Avesta het huwelijk tusschen de naaste verwanten niet aanprijst ¹⁾).

17. DE REINHEIDSWETTEN.

De mazdayasnische wet is echter niet louter ethisch, maar een religieuze wet, waarin groot gewicht wordt gelegd op die geboden die uit haar dualistische grondgedachte volgen. Evenals alle soortgelijke wetten der oudheid maakt zij eigenlijk geen onderscheid tusschen zuiver zedelijke en sacrale voorschriften, en de onderscheiding van rein en onrein in beiderlei beteekenis, is hier nog scherper geteekend en zorgvuldiger uitgewerkt, dan ergens elders. Zoo staan bijvoorbeeld als groote zonden op éene lijn: bedrog, moord van een geloovige en begraven van dooden ²⁾). De geheele wereld is, naar de zarathustrische voorstelling, in twee

¹⁾ Een heldere uiteenzetting van het vraagstuk, met aanvoering van de rijke literatuur over dit onderwerp, vindt men bij Darmesteter, ZA. I, 126 suiv. Hijzelf is van oordeel dat het Avesta het latere *hyaēvadatha*-huwelijk niet kende, maar dat men het er door zekere logische consequentie uit heeft afgeleid. Terecht verwerpt hij, *Études iraniennes*, II, 37 de door Geldner voorgestelde etymologie *hyaētu-vadatha*, wat letterlijk „verwanten-huwelijk” beduiden zou. Mijn overtuiging boven uitgesproken sluit zich aan bij die van D. D. P. Sanjana, *Next-of-kin Marriages*, Lond. 1888, H. Hübschmann, „Ueber die persische Verwandten-heirath” in ZDMG. XLIII, 308 ff. en anderen. G. W. West, *Pahlavi Texts* II, SBE. XVIII, 389—430 bewijst dat in de Pehlewigeschriften de *khvêtūk-das* heilig geacht werd en dat zij ook zeker in praktijk is gebracht. Maar hij geeft toe (p. 427) dat de Parsis volkomen gerechtigd zijn te gelooven, dat hun godsdienst dit gebruik oorspronkelijk niet heeft bekrachtigd. De plaatsen van 't Avesta, die hier in aanmerking komen, zijn Ys. 13, 28; Visp. 3, 18; Gâh 4, 8; Višt. Yt. 17. — Vend. 8, 35 vg. is geïnterpoleerd.

²⁾ Vend. 3, 41 vg. „De onverzoenlijke daad” en „de moeilijk te boeten schuld”, *derevāno-peretem-pārem* (Darmesteter: „la pire usure”) kunnen tot beide categorieën behooren. In het gesprek van Sraoša met de Drukhš, Vend. 18, 30 vgg. vindt men zeer sterke voorbeelden van zulk een verwarring.

vijandige kampen verdeeld. De geloovige zie dus nauwlettend toe, dat hij door de booze scheppingen van Anra mainyu niet besmet worde. Zijn geheele leven moet een strijd tegen den Booze en zijn rijk zijn. Aarde, water en vuur, waaraan bijzondere heiligheid wordt toegekend, houde hij rein van allen smet. Waren er, die aan deze heiligheid twijfelden, of was het alleen de behoefte aan casuïstiek, die theologen de vragen deed opwerpen: indien iemand verbrandt of verdrinkt, zijn dan vuur en water niet schuldig aan zijn dood? En als Ahura Mazda het laat regenen op lijken, dakhma's en andere onreine voorwerpen verontreinigt hij zelf dan het water niet? Men redde zich gemakkelijk door den dood der ongelukkigen aan den demon Astô-vidhōtu of aan den ahrimanischen Vayu, of eenvoudig aan 't noodlot (*bakhta*) toe te schrijven. En tot oplossing der andere moeilijkheid diende de voorstelling van de reiniging der wateren in de zee Pūtika, voordat zij tot de hemelzee Vourakaša terugkeerden. Toch bleef het streng verboden een veld te besproeien of te bezaaien, waar het lijk van een mensch of een hond had gelegen, dan nadat het zorgvuldig gereinigd was ¹⁾. Een begraven lijk moet binnen 't jaar ontgraven worden; die er twee jaren mee wacht begaat een onverzoenlijke zonde ²⁾. Nog erger is 't een lijk te verbranden. Die dat iemand ziet doen, heeft niet alleen het recht, maar is verplicht hem aanstonds te dooden en het vuur te verspreiden. Hoe men het voor eenig bedrijf gebezigde vuur moest reinigen in den dad-gâh, werd reeds gezegd.

De verdeeling der dierenwereld in reine en onreine is bij de volken der oudheid, vooral bij barbaarsche en onbeschaafde, volstrekt algemeen. In den avestischen godsdienst zijn zij gesplitst in scheppingen van Ahura Mazda en van

¹⁾ Vend. 6, 3 vgg.

²⁾ Vend. 3, 36—42.

Aïra mainyu. Het uitroeien van deze laatste is een godsdienstige plicht ¹⁾, het dooden der eerste op zware straffen verboden. Voor de dieren die den mensch tot spijs dienden schijnt een uitzondering te zijn gemaakt, en bij de offers aan sommige yazata's slachtte men paarden, kameelen, runderen en kleinvee.

De reden, waarom sommige dieren zoo heilig, andere onrein zijn, is niet altijd duidelijk. Boven alle dieren staat de hond. Levend of dood is hij geheel gelijk aan een mensch. Nauwkeurige voorschriften worden gegeven voor zijn bescherming, verzorging, welzijn ²⁾. Zware zonde is het hem in iets te kort te doen, laat staan hem te dooden. De egel en de otter ³⁾, die men ook voor honden hield, zijn nog heiliger, want de eerste is de eigen hond van Mazda en de tweede is gevormd uit duizend hondenzielen die naar den oorsprong der wateren gaan. Slangen, ook de slang die de gedaante van een hond heeft ⁴⁾, ratten, muizen, mieren, padden en kikvorschen zijn daarentegen ahrimanische dieren; hoe meer men er doodt, hoe beter.

Men ziet, nuttigheid of schadelijkheid der dieren kan de oorzaak der schifting niet zijn. Van den hond, den vriend des menschen, den wachter en herder, van den egel, die veel ahrimanische dieren doodt, en daartegenover van slangen, mieren, ratten en muizen zou dit opgaan. Maar wat nut deed de otter? Indien de egel Mazda's hond is, omdat hij zooveel ongedierte doodt, dan verdient de pad aan zijn zijde te staan. Hoe komen katten in éene categorie met haar aartsvijanden? En wat schade doen schildpadden en kikvorschen? De reden der onderscheiding ontsnapt ons,

¹⁾ Ook voor de Magiërs, volgens Herodotus.

²⁾ Vend. 13 en 14.

³⁾ Dat de *udra* of *bawri* niet de bever, zooals men gewoonlijk aanneemt, maar de otter is, heeft Darmesteter bewezen.

⁴⁾ Dit schijnt de schoone vriend van den tegenwoordigen Perzer, de kat te zijn.

maar wij mogen wel aannemen, dat zij sacraal is geweest, al hebben voorkeur, waardeering en zekere natuurlijke afschuw meêgewerkt. Intusschen, karakteristiek voor het praktisch karakter van den mazdayasnischen godsdienst is deze regeling zeker. De brave Pârsi voelde zich niet geroepen, gelijk de Buddhist of de Tao-sse, ook de hinderlijkste dieren te sparen en zich daardoor het leven ondraaglijk te maken.

Animistische overleveringen zijn aan de avestische wet evenmin vreemd als aan andere oude godsdiensten, de grieksche en romeinsche niet uitgezonderd. Gelijk de nagels van den *flamen dialis* onder een vruchtdragenden boom begraven moesten worden ¹⁾, zoo moesten de haren en nagels van den geloovigen Mazdayasner begraven worden, vèr van al wat heilig is, onder plechtige handelingen en heilige spreuken ²⁾. Doet men dit niet, dan veranderen ze in schadelijk ongedierte, dat het graan opeet en de kleederen verteert, of zij worden wapenen in de hand der mazanische daêva's, waarmee zij de menschen schaden. Goed bezorgd worden zij daarentegen wapenen voor den mythischen vogel Ašo-zušta, den vogel van Vohu-manô, den uil, die juist de genoemde daêva's bestrijdt.

De grootste besmetting komt van een lijk, te weten alleen dat van een mensch of van een hond ³⁾. Want onmiddellijk na den dood vliegt uit het noorden de Drukhš der ontbinding, de drukhš Nasuš, in den vorm van een giftige vlieg aan en zet zich op het lijk. Daarom moet dit uit het huis verwijderd worden, maar mag nog niet worden weggedragen. Drie dagen immers bleef de ziel nog in de nabijheid van het lichaam — ook een overblijfsel van animistisch geloof volgens 't welk de ziel gelegenheid moet hebben zich weder

¹⁾ *Super arborem felicem operiunto.*

²⁾ Vend. farg. 17.

³⁾ Men ziet, aan hygiene kan hier niet gedacht zijn, zooals zelfs Darmesteter nog wil.

met het lichaam te vereenigen. Een hond met vier oogen — met twee donkere vlekken boven de oogen — kan de drukhš verjagen. En twee zulke honden, of anders witte met gele ooren moeten driemaal, of des noods, als zij onwillig zijn, negenmaal geleid worden over den weg, waarover de doode is uitgedragen, opdat die weer rein worde van besmetting. De priester, heilige teksten en gebeden opzeggend, gaat vooraan. Dan eerst vliedt de drukhš voor goed en elkeen mag den weg weer betreden ¹⁾.

Over de vraag waarheen het lijk op den derden dag moest gebracht worden, zijn de bepalingen van den Vendidad niet eenstemmig. Volgens de eene legge men ze neder op een hooggelegen plaats, in 't volle zonlicht, ten prooi aan viervoetige dieren en vogels. De plaats moet afgelegen zijn, en, opdat het lijk niet weggesleept worde, binde met het op eene of andere wijze vast. Zoodra er niets meer over is, dan het geraamte, mag men de beenderen op een tumulus neerleggen, ze met aarde bedekken of er een grafmonument van steen of pleister over oprichten, al naar men meer of minder bemiddeld is. Maar 't is ook geoorloofd ze op het eigen kussen of doodslaken te laten liggen, wélbeschenen door de zon ²⁾. Dit is de eenvoudigste en zeker oudste lijkbezorging der Iraniërs, in 't Zarathustrisme gewettigd.

Van later herkomst schijnen mij de Dakhma's, „de torens der stilte,” thans nog bij de Pârsi's in gebruik, ronde torens waarbinnen, doch eveneens onder den blooten hemel, in drie concentrische kringen de lijken van mannen, vrouwen en kinderen worden nedergelegd. Daar kunnen alleen de roof-

¹⁾ Vend. 8, 14—22. Vgl. 7, 3. Men herinnert zich de mythische honden van den indischen doodsgod Yama.

²⁾ Vend. 6, 44. *Uxhdānem* wordt verklaard door *astōdanem*, knekelhuis, te onrechte door Justi niet van een dakhma onderscheiden. Zie Darmesteter o. d. p. en het daar aangehaalde inschrift C. I. S. II, 101—102.

vogels, de gieren, ze verslinden, en laten weldra niets meer dan 't gebeente over. De onreine stoffen worden vergaderd in een put, die 't midden van den kring inneemt, en zinken door vier afvoerkanalen, doch eerst na door zand gefiltreerd te zijn, in de aarde neder.

Van deze dakhma's is ook sprake in den Vendidâd, en er wordt zelfs straf bepaald tegen hen, die een lijk niet zoo spoedig mogelijk daarheen brengen. Maar 't is of de aves-tische schrijver met die inrichtingen geen vrede heeft en ze meer duldt dan aanprijst. Van onreinheid der hoogten, waarop een lijk werd neergelegd en van de noodzakelijkheid die te ontsmetten uit eerbied voor de aarde, wordt geen woord gezegd. Maar over de onreinheid der dakhma's wordt breed uitgeweid. Daêva's en daêvayâza's vergaderen daar, zich volstoppend en 't gulzig verslondene weer uitbringend. Een akelige stank heerscht er, en daar is de oorsprong van allerlei ziekten, zoodat het voor menschen doodelijk is er na zonsondergang te verblijven ¹⁾. Een der verdienstelijkste werken is, zooveel dakhma's als slechts mogelijk is te vernietigen, omdat er voor de aarde geen meer gehate plaats is, dan die waar veel dakhma's zijn. En dan nog is de aarde, waar een dakhma stond, eerst weer rein en geschikt ter bebouwing, vijftig jaar nadat zulk een toren niet meer in gebruik was. Zoo weinig dacht de wetgever er aan het gebruik van dakhma's algemeen verplichtend te stellen, dat hij bijvoorbeeld als iemand in een houten hut of tent gestorven is, de keus laat om òf die hut of tent door reukwerk te ontsmetten en „wanneer het lijk gemakkelijk te vervoeren is” het naar een dakhma te brengen, òf het eenvoudig te laten waar het is en de hut of tent te verplaatsen en te

¹⁾ Zoo vat ik de woorden *mašya hāmmereñcyāstema*, Vend. 7, 58 op. Darmesteter: „de moorddadigste menschen”, maar wat zouden die op de dakhma's doen? En waarom zouden die voor hen besmettelijker zijn dan voor anderen?

reinigen ¹⁾. Het is duidelijk, dat het hem hoofdzakelijk te doen is, om niet-begraven en niet-verbranden en dat hij de manier van exponeeren der dooden tot zekere hoogte vrijlaat, omdat hij met de nieuwigheid der dakhma's niet ingenomen is. Vanwaar dit zonderling en voor ons stuitend gebruik, waardoor de Iraniërs zich van alle verwante volken en ook van hun semietische naburen onderscheiden? De dogmatische verklaring, dat vuur, water en aarde niet verontreinigd mochten worden, is natuurlijk latere reflectie, een poging om aan een barbaarsche inzetting een draaglijke beteekenis te geven. Daarbij bleef het vierde element, de lucht, buiten rekening, die toch meer dan eenig ander besmet werd. Hygiene, waaraan sommigen denken, is een te modern begrip om als beweegreden voor al de bepalingen van 't Avesta op dit stuk te worden aangenomen. Men zou dan trouwens veeleer de lijkverbranding hebben gekozen. En dat zij hier geheel buiten spel is, bewijzen de navolgende beschouwingen en voorschriften. In den winter, als 't niet mogelijk was de lijken naar de dakhma's of de hoogten te vervoeren, mocht men ze maanden lang in afgesloten plaatsen (*kata*), maar toch in de nabijheid onbegraven laten liggen. De graad van verontreiniging hing niet af van de meerdere of mindere besmettelijkheid der ziekte waaraan iemand gestorven was, maar van zijn rang of van den graad van verwantschap waarin men tot hem stond. Hoe hooger plaats iemand bij zijn leven had ingenomen en hoe nader bloedverwant hij was, te meer verontreinigde zijn lijk. Lijken van slechte menschen en schadelijke dieren, roovers en ketters zijn rein, want zulke personen zijn onrein bij hun leven. Die een lijk uit het water haalt wordt daar-

¹⁾ Vend. 8, 1 vgg., een *upadarana* van hout of een *aiwi-varana* van *nimata*, wat, zooals Darmesteter vernuftig heeft aangetoond, „een beschutting van vilt” moet zijn, waarschijnlijk dus een tent. In elk geval blijkt uit het verband, dat een gemakkelijk te verplaatsen woning moet bedoeld zijn.

door niet verontreinigd, alleen het water is besmet, doch aanstonds drinkbaar zoodra de doode er uit verwijderd is. De wettig toebereide haoma (*haoma huta*) was te heilig om door iets verontreinigd te worden, maar de nog niet naar wettelijk voorschrift bereide haoma, de heilige vaten, het baresman en het vuur in een sterfhuis waren besmet ¹⁾. En de theologische casuïstiek bereikt haar toppunt in het voorschrift, dat een vrouw, die een dood kind ter wereld bracht, wel gomez met asch als reinigingsmiddel, ook melk of wijn onvermengd met water, maar geen zuiver water mocht drinken, tenzij haar leven gevaar liep, en dan moest er nog voor worden geboet. Haar ingewand is een dakhma, en zou het water besmetten ²⁾.

Men vreesde wel voor de ontbinding in de drukhš Nasuš verpersoonlijkt, maar trachtte die toch alleen van de lijken der vromen te weren. Een verdroogd lijk was daarom niet onrein, maar zooals wij zagen, ook de overblijfselen van daëvayasnans of ahrimanische dieren niet, in welken toestand zij zich ook bevonden. De atharvans hebben het vreemdsoortig gebruik, om zelfs de lijken van dierbare verwanten aan verscheurende dieren prijs te geven, voorgesteld als een gevolgtrekking van hun dualistisch stelsel, dat den plicht oplegde om alle aanraking met de wereld van Anra mainyu te vermijden ³⁾ Maar er is alle reden om te onder-

¹⁾ Vend. 6, 43 *nōit mahrkō nōit nasuš*. Zie overigens Farg. 5, 10—14: 27—38. 6, 40 vg. en de Fargards 5—12 over 't geheel.

²⁾ Vend. 5, 45 vgg.

³⁾ De zarathustrische theologen gevoelden wel, dat hun stelsel in zijn uiterste gevolgtrekkingen niet vol te houden was. Daarom worden toevallige verontreinigingen door vogel, hond of wolf, of door den wind, onschadelijk verklaard, Vend. 5, 1—4, en had men den regel uitgevonden, dat hetgeen droog is zich niet vermengt met het droge, „want anders zou de geheele stoffelijke wereld één en al schuldig zijn en alle wezens ongeveer zouden te gronde gaan.” Men kan, zelf rein en met de beste bedoelingen, doch onwetend, de drukhš doen komen, d. w. z. onreinheid bevorderen, bijv. door besmet water bij 't offer aan

stellen, dat de Iraniërs het hebben overgenomen van de oorspronkelijke bewoners des lands, omdat men er nog sporen van vindt bij sommige anarische stammen in den omtrek en, blijkens de bekende gier-stèle van Telloh, ook reeds bij de Sumeriërs, of hoe de oudste niet-semietische Babyloniërs ook mogen heeten. Zoo verhaalt Strabo ¹⁾ van de Kaspiërs, die hij tot de Skythen rekent, dat zij hun dooden in de woestijn neerleggen en van verre toezien. Worden de lijken door vogels verscheurd, dan achten zij de dooden gelukkig, door andere wilde dieren of honden minder, doch niet ongelukkig. Slechts als zij onaangeroerd blijven, vinden zij dit zeer te bejammeren. Hieruit blijkt de animistische grondgedachte; vogels voeren ze hemelwaarts, honden naar den doodsgod, blijven de lijken door de boden van den hemelgod en van den doodsgod beide versmaad, dan staat dit gelijk met het onthouden eener eerlijke begravenis bij de volken die hun dooden begraven, met andere woorden, dan moeten de zielen dezer ongelukkigen blijven rondspoken op aarde. Men merke hierbij op, dat ook bij de Ariërs de hond een bode van den doodsgod, en dat bij de Iraniërs de gier een schepping van Ahura Mazda is.

Intusschen, met de grootste voorzorg was besmetting met:

te bieden of in de nachtelijke duisternis slecht wijwater aan te dragen; *yô upu-nakhturuša tāthaēšu vizaothrām frabaraiti*, Vend. 7, 79.

¹⁾ Strabo XI, 790; zie Rapp ZDMG. XIX, 15. Dat men ook in Irân het verscheuren door roofvogels verkiesliker vond dan door andere dieren, blijkt uit Vend. 6, 44 vgg, waar van de hoogten waarop men de lijken nederlegde „door 's hemels licht beschenen”, gezegd wordt dat ze moeten zijn „vër van hond, vos en wolf”, en dit heeft ook misschien bijgedragen tot de inrichting der dakhma's, waar de lijken voor deze viervoeters veilig zijn. Vgl. hierbij Brinton, *Religion of Primit. Peoples*, 209, die vermoedt dat dit de oudste vorm van lijkbezorging was, waarvan hij voorbeelden bij de Indianen van Noord-Amerika aanhaalt, en waarbij hij opmerkt, dat: “the oldest of all burials yet discovered, those in the caves of the South of France, were of this character, simple „seposition” as it is called.”

ahrimanische scheppingen niet altijd te vermijden, vooral niet bij de lijkbezorging. En was dit geschied, dan moesten de reinigingsmiddelen worden aangewend, zooals de wet die uitvoerig beschreef. In sommige gevallen, bij voorbeeld als men van een menschen- of hondenlijk gegeten had, of daarmee water of vuur had besmet, dan was geen verzoening meer mogelijk. Maar in den regel kon men gereinigd worden.

De gewone zuiveringsmiddelen zijn water, als het reinste van de reine schepping, koe-urine (*gomex, gaomaêxa*), wegens de heiligheid van het rund, en aarde, om gelijke reden. De booze geest, bij besmetting door aanraking van een lijk de drukhš Nasuš, moet verjaagd worden, en, daar zij telkens van een gereinigd lid op een nog onrein overspringt, moet de priester in geregelde orde, beginnende met het hoofd, lid voor lid van den boeteling besproeien, totdat de drukhš van haar laatste rustplaats, den linkervoet, verjaagd is ¹⁾). Het is noodig, dat de hond van Mazda bij de handeling tegenwoordig zij, en den besmette steeds aanzie, om door de magische kracht van zijn blik de reiniging te bevorderen. Heeft de boeteling dan de gebeden opgezegd, zoo is hij geheel ontsmet ²⁾).

Dit was de kleine reinigings-ceremonie, misschien een vereenvoudiging, misschien ook de kiem van de groote Reiniging der negen nachten (*barašnûm nû šaba*). Dit was een omslachtige en vervelende handeling, oorspronkelijk alleen bestemd voor hen die een lijk hadden aangeraakt, doch van lieverlede ook bij andere verontreiniging toegepast. Zij was bijzonder heilig en daarom mocht niemand dan een bevoegde, een die het mǎthra en de mazdayasnische leer van een meester in 't reinigen geleerd heeft ³⁾), haar verrichten.

¹⁾ Juist zooals de Brahmaan bij de reiniging van een levende. Zie Caland, *Kaušika Sûtra*, 7, 17.

²⁾ Vend. 8, 19—22. Van de ontsmetting van de spijsen en dranken, het tafelgereedschap, het geheele sterfhuis en van den weg naar het dakhma werd reeds gewaagd.

³⁾ *Yô anhat vacô arš-vaco*, Vend. 9, 2.

Want van haar juiste toepassing hing alles af. Wee den onbevoegde, die uit winzucht zou wagen dit heilig werk te doen. Niet alleen heeft het dan geen uitwerking — zon, maan en sterren lijden er onder als zij zulk een besmette moeten beschijnen — maar de bedrieger moet sterven. De welvaart en uitbreiding des lands gaan verloren, ziekte en dood heerschen, zoolang hij 't licht aanschouwt. Een ketter, een ašemaogha, is hij, en men moet hem onthoofden of aan 't verscheurend gedierte toewerpen. Want eerst als hij zoo is uitgeroeid en men dan nog drie dagen lang geregelde haoma-offers aan Sraoša gebracht heeft, keert de welvaart in 't land terug en is de zonde verzoend ¹⁾). Het gevaar van onderkruiping was inderdaad groot, want het verrichten der ceremonie gaf recht op een groot loon naar vast tarief, waarbij alleen de priesters die ontsmetting behoefden met een zegenspreuk konden volstaan ²⁾). Nadat de grond zorgvuldig bereid was, werden negen symmetrisch gerangschikte gaten gegraven en daaromheen drie greppels die 't geheel afsloten. Dan werden de eerste zes gaten, bestemd voor de reiniging met *gomex*, nog door drie greppels afgezonderd, en de drie overige, bestemd voor de besproeiing met water, door wederom andere drie greppels. Tusschen deze twee reinigingen in geschiedde die door inwrijving met aarde. Na de laatste waterbesproeiing werd de boeteling nog door reukwerk gezuiverd. De priester goot de reinigende stoffen in geregelde orde op de lichaamsdeelen van den besmette, door middel van een lepel met een

¹⁾ Zie Vend. 9, 47—57 en vgl. 41 vgg. Opmerkelijk dat Farg. 3, 14 vgg. iemand die een lijk alleen gedragen heeft, met een dergelijke zware straf wordt bedreigd. In Farg. 9 wordt voor hem de Barašnūm-ceremonie voldoende geacht. Is hier een misverstand, zooals Spiegel wil, of veeleer, zooals mij 'waarschijnlijker voorkomt, een latere verzachting eener oude drakonische wet?

²⁾ Vend. 9, 37—41. Namaals wachtte den dienstdoenden priester de vettigheid van 't paradijs, ald. 43 vg.

langen steel, een stok met 9 knoopen. Driemaal werd de handeling herhaald, telkens met drie dagen rust in strenge afzondering. Aan 't eind van den negenden nacht was de besmette geheel rein. Men lette op de symboliek van het 3×3 , zelfs in den stok waaraan de lepel bevestigd is. Dat er gebeden gepreveld werden, bijzonder het Ahuna vairya en andere spreuken, zooals Ys. 49, 10a, spreekt vanzelf ¹⁾).

Want het machtigste middel tot ontsmetting blijft toch voor den Mazdayasner dat wat overal de daêva's en druja's verjaagt, het heilig woord, de tekst der schrift, in de eerste plaats de Gâtha's en de gebeden, die, naar hun verschillende heiligheid, twee-, drie- of viermaal herhaald moesten worden ²⁾).

Het doet weldadig aan, na de opsomming van al dat magisch ritueel de vermaning te lezen: „Reinig uzelf, o gerechte! Dit toch is in de stoffelijke wereld voor ieder de reiniging van deze zijn eigen persoonlijkheid, o gerechte! dat hij haar reinige door goede gedachten, woorden en daden” ³⁾).

De straffen, door 't Avesta op overtredingen gezet, zijn lijfstraffen, meer of minder slagen naar de zwaarte van 't misdrijf, toegebracht door twee werktuigen wier beteekenis en vorm ons niet juist bekend zijn. Later werden de slagen door geldboeten vervangen. De doodstraf komt slechts zelden voor, bij hooge uitzondering op de ergste onreinen, de bedrivers van grove ontucht, en — kenmerkend voor een priesterlijke wet — vooral op ketters toegepast. Over 't geheel was de avestische strafwet zacht. Alleen de geestelijke

¹⁾ Zie Vend. 9 en de keurige toelichtingen van Darmesteter.

²⁾ *Bišâ-, thrîšâ-, cathrušâ-mrûta*. Tot de laatste behooren alleen het *ahunavairya*, het *airyema išyô* en het *maxda at môi* (Ys. 34, 15), tot de voorlaatste o. a. het *ašem volu*. Zie Vend. 10, 3—4 en vgl. Farg. 11.

³⁾ Vend. 10, 19. *Daëna* hier op te vatten als persoonlijkheid, het eigen zelf, niet als „de godsdienst” of „de wet”.

straffen waren soms zeer streng. Sommige zonden, vrij willekeurig bepaald, maakten iemand *tanuperetha* of *pešôtanu*, een uitgestootene, uitgebannen, geheel onder 't interdict, geëxcommuniceerd. Het staat tegenover *dahma*, een wettig lid der mazdayasnische gemeente ¹⁾, gelijk *ašava* tegenover *ašemaogha*. Aldus uitgebannen te worden was de zwaarste straf, alleen op een groot misdrijf volgend. Er waren echter ook graden, tusschen 't gemis van bepaalde godsdienstige en burgerlijke rechten en geheele verbeurte van alle recht, met verbanning uit de menschelijke maatschappij. Eerst wordt men uitgesloten van den eerdienst, dan eerloos verklaard, dan ziet men zich het vuur ontzegd. Daarna, bij voortgaande overtreding wordt men uit het versterkte dorp verdreven, en dus niet meer beschermd tegen overval van nomaden. Eerst bij den vijfden *arduš* brengt de mensch zijn persoon in 't interdict ²⁾; hij wordt uit de gedachtenis der menschen verbannen en dus zedelijk dood verklaard. Daarop volgde dan nog alleen de groote ban, waardoor hij van de mazdayasnische godsdienstgemeenschap werd uitgesloten en ouder smadelijk gebouw weggejaagd. Toch kan hij ook dan nog genade verwerven en in zijn oud recht hersteld worden, als hij een der in 't Avesta felst gehate overtreders, of zelfs maar een *daēvayasnan* doodt ³⁾.

Iets eigenaardigs, ofschoon het slechts de bijzondere

¹⁾ Vend. 12, 1 vg.

²⁾ *Pukhdaēcēt nā aredušām tanūm pairyētē*, Vend. 4, 17.

³⁾ Hij wordt dan *vacōurvatiš* en *ašava*, Vend. 7, 53 naar de Pehl. overzetting. In Afrig. Gah. 7—12 worden deze zes graden van uitsluiting of ban op kunstmatige wijze in verband gebracht met de zes jaarfeesten, wat echter een spelery van theologen is. Pēšotanū-zonden worden genoemd Vend. 15, 1—8, doch er waren er meer. Zie ook Farg. 4, 53. Geldner, die het eerst over deze geestelijke straffen het volle licht heeft doen opgaan, *Studien zum Avesta*, I, 3 ff., vergelijkt de overeenkomende straffen bij Galliërs, Indiërs en Germanen, en wijst er op dat *pēšotanū* ook van de wegens ziekte, bijvoorbeeld schurft, uit de kudde verwijderde dieren gezegd wordt.

vorm is voor een ook elders voorkomend denkbeeld, is het zoeken van een evenwicht der goede en slechte daden, der deugden en zonden, en het regelen van de straf, naarmate het kwade meer of min overweegt. 't Is bekend, dat volgens Herodotus, ook de perzische koningen in hun rechtspraak dit beginsel huldigden, en het Avesta kent de *henkeretâ*, balans bij de Cinvatbrug opgemaakt, om te weten of de gestorvene voor het paradijs rijp was, dan wel wegens het overwicht zijner zonden aan de wereld van Anra mainyu behoorde. Later heeft zich daaruit de leer van 't perzisch vagevuur, het Hamêstagân, ontwikkeld, een soort van neutrale plaats, noch gelukkig, noch gruwelijk, waar men tot het laatste oordeel vertoefde ¹⁾.

Gelijk men ziet, de gemengde zedewet der zarathustrische priesters is nog betrekkelijk primitief, de opvatting van zonden niet zeer diep, de straf geheel uitwendig, de zedeleer volkomen heteronoom en bepaald eudaemonistisch. Op zichzelf, voor degenen die tot de gemeenschap behooren, is zij zacht en humaan, maar zij kenmerkt zich als een echt priesterlijke door haar fellen sektegeest, haar onmeedoogende hardheid tegen hen die niet tot de gemeenschap of tot andere sekten behoorden en vooral door haar onverzoenlijken haat tegen de aanhangers van 't oude geloof. Zij heeft echter veel, wat haar voordeelig van andere oude wetten onderscheidt, en hoewel zij, evenals deze alle, geen wezenlijk verschil kent tusschen sacrale of rituële en zedelijke reinheid, haar strenge handhaving van kuischheid, eerlijkheid en waarheidsliefde verdient geroemd te worden. Het is de eenigszins nuchtere en burgerlijke, maar bij uitnemendheid praktische wet voor een krachtig, gezond en werkzaam volk van landbouwers en veehoeders, dat echter ook bereid was zijn recht en onafhankelijkheid te verdedigen met moed en

¹⁾ Zie hierover Williams Jackson, *Yasna* 31, § 14, p. 46. Vgl. Herod. 1, 137.

volharding. De scherpe en onware tegenstelling van het aardse en hemelse kent zij niet, noch de verachting van het stoffelijke die tot overspannen ascetisme voert, maar zij is in zekeren zin een poging om aan de eischen en rechten van natuur en geest gelijkelijk te voldoen. Staatswet is het Avesta onder de Achaemeniden zeker niet geweest; doch het kan reeds toen, zij 't in anderen vorm, de als goddelijke openbaring beschouwde wet eener godsdienstige gemeenschap geweest zijn, het ideaal der atharvans waaraan de geloovigen zich niet in alles gebonden achtten. Maar wat wij van elders weten omtrent de zeden, gewoonten en wetten der iranische volken toont wel, dat de geest dezer priesterlijke wet niet zonder invloed op het nationale leven is geweest.

Eerst de Arsaciden begonnen haar als een richtsnoer voor hun handelingen te beschouwen, en onder de Sâsâniden werd zij, met andere soortgelijke wetboeken wier oorspronkelijke tekst thans verloren is, althans in theorie erkend als de grondwet van den Staat, die niet alleen het religieuze, maar ook het maatschappelijke en staatkundige leven beheerschte ¹⁾.

¹⁾ Over den invloed van den avestischen godsdienst op de zedelijkheid en het daarmee samenhangend karakter der Perzen, thans door verschillende oorzaken, veroveringen, inwendige beroeringen, ook door het Mohammedanisme zoozeer bedorven, zie men F. Justi, *Geschichte Irans*, in Kuhn u. Geiger's *GR. der iran. Philologie* II, 395 en volg. Een vergelijking met de indische en de hebreuwsche zedeleer geeft hij aldaar S. 399, vooral n. 2.

VIJFDE HOOFDSTUK.

DE GODSDIENST ONDER DE ACHAEMENIDEN.

1. HET VRAAGSTUK.

Nu wij den godsdienst van 't Avesta hebben leeren kennen, zoover de spaarzame overblijfsels der oude oorkonden dit veroorloofden, staan wij voor de vraag, of die godsdienst de heerschende en die heilige Schrift de algemeen erkende was in het Perzische Rijk. Die vraag is tweeledig, namelijk: was dit de godsdienst der Medo-Perzen en der overige Iraniërs onder de heerschappij der Achaemeniden? en: was het ook de godsdienst door de koningen uit dit stamhuis zelve beleden, staatsgodsdienst dus zoowel als volksgodsdienst?

Het spreekt van zelf, dat het vraagstuk is uitgemaakt, zoodra als bewezen mag worden aangenomen, dat het Avesta, zelfs de oudste gedeelten daarvan, de Gâtha's, eerst zijn samengesteld lang nadat de laatste Achaemenide gevallen was. Men kon dan onder deze dynastie in Irân een godsdienst gehad hebben eenigszins op den avestischen gelijkend en waarvan deze de hervorming was, maar zeker niet in ontwikkeling en ethisch-religieuze waarde met dezen gelijkstaande. Maar vooreerst hebben wij aangetoond, dat de hypothese van den laten oorsprong der Avesta-boeken op zeer zwakke gronden rust, en ten andere, zelfs indien zij moest worden aangenomen, dan zou nog altijd de perzische

overlevering blijven aangaande heilige boeken van grooten omvang door Alexander deels verbrand, deels naar Griekenland gezonden. Aan die overlevering twijfelen zelfs de voorstanders der genoemde onderstelling niet, en zij wordt bevestigd door het onloochenbaar feit, dat grieksche schrijvers, zooals Theopompus en Hermippus, perzische bronnen bestudeerd hebben en dat 'tgeen zij daaruit meedeelen in hoofdzaak van de avestische leer niet verschilt. Een heilige Schrift is er dus geweest, in twee authentieke afschriften bewaard, dus officiëel erkend, een Canon, waarvan ons Avesta het verminkte overblijfsel is of het later, zelfstandig opgestelde surrogaat. En waar een Canon is, daar is geen natuurgodsdienst meer, maar een min of meer zuiver ethische, een gestichte, een nomistische godsdienst, of hoe men dien anders noemen wil, een godsdienst zich beroepende op een bijzondere openbaring. Daaruit volgt echter nog niet, dat de avestische godsdienst in het Perzische rijk de algemeen aangenomene en door de Achaemeniden erkende religie was.

Algemeen aangenomen, door alle Iraniërs beleden, was zij zeker niet. Zelfs waren niet alle Iraniërs, niet alle tot hun eigen volk behorende onderdanen der Achaemeniden, Mazdayasnars. Het Avesta zelf levert daarvan voldoende bewijs. Men moest de aanraking met de daëva-dienaars wel zooveel mogelijk vermijden, 't was zelfs geraten, waar zij in de meerderheid waren en de macht hadden, goede akkers en weiden liever te verlaten en in streken waar 't geloof heerschte een onderkomen te zoeken, dan zich aan den invloed van zulk een besmette omgeving bloot te stellen. Maar de aanraking met de ongeloofigen kon toch niet geheel vermeden worden. Wanneer van de Jahi gezegd wordt, dat zij zich aan mazdayasnans en daëvayasnans gelijkelijk geeft, of wanneer de heemeester verplicht wordt zijn kunst eerst op eenige daëvadienaars te beproeven, dan blijkt daaruit dat beide in 't zelfde maatschappelijk verband naast elkander leefden, en dat de daëvadienst nog volstrekt

niet was uitgeroeid. En deze voorbeelden zouden gemakkelijk vermeerderd kunnen worden. In zooverre kunnen wij dus E. Wilhelm toegeven, dat er in Irân geen eenheid van godsdienst was ¹⁾, evenmin trouwens, ik haast mij dit er bij te voegen, als in Israëel vóór de ballingschap. Ik ga zelfs nog een eind verder met hem mee. Veel plaatsen in 't Avesta, meent hij, die tot nog toe op ongeloovigen toepasselijk geacht werden, moeten verstaan worden van andersgeloovigen, van — in 't oog der Avesta-schrijvers — kettersche mazdayasnans. Vooral geldt dit van de Ašemaogha's, van wie o. a. gezegd wordt, dat zij in hun denken en spreken wel de ware leer belijden, doch haar door hun daden niet ten uitvoer brengen ²⁾. Dat doelt dus op kettersche priesters. Elders is er sprake van sommigen die geen wereldlijk of geestelijk heer erkennen en toch de Gâtha's brullen (?) ³⁾. Er waren dus verschillende sekten in Irân,

¹⁾ In ZDMG., XLIV, S. 144 ff. Als hij in dat opstel wijst op de daēvayasnans die na zonsondergang offers aan Ardvî Sûra Anâhita brachten, en er bijvoegt „dus aan een ontwijfelbaar irânische godheid,” dan is dit slechts ten deele juist. Zie boven blz. 238 vg.

²⁾ Ys. 9, 31. *Mās vaca* (mente ac voce) staat hier tegenover *šyaothnâiš*. Het is dus een cultus-verschil.

³⁾ Yt. 13, 105: *gâthrô-rayantām anahunām aratunām*. De beide laatste woorden zijn duidelijk en zijn misschien een zinspeling op het ahunavairya-gebed: *yathâ ahû vairyo athâ ratuš ašateiḥ hacâ*. De eerste samenstelling geeft eenige moeilijkheid, vooreerst de ongewone vorm *gâthra* voor *gâtha*, wat aan een andere soort van liederen zou doen denken. Dan is de beteekenis van *rî*, waarvan men *rayantām* afleidt, onzeker, zeker niet: „zingen”. Mijn ambtgenoot Kern, wien ik raadpleegde, onderstelt een wortel *râ* (de quantiteit der klinkers is in 't Avesta dikwijls willekeurig), die in 't Skr. altijd „blaffen”, maar in 't slav. *lajati* ook „schimpen” beduidt. Voorts vergelijkt hij Got. *larian*, „beschimpen, uitschelden”, Osaks. *lâhan* (voor *lâ(j)an*), „vituperare”, waarvan ons „laken” en „lasteren”. Gr. *λοιδόρεῖν*. Dan zou het zijn „de liederen lasterend, beschimpend”, en dus zouden geen ketters, maar ongeloovigen bedoeld zijn. Ik zou echter aan de beteekenis „blaffen”, „brullen” de voorkeur geven: „die hun gâthra's blaffen, uitbrullen”, niet naar den richtigen ritus, een soort van wilde mazdayasnans dus.

ook onder de Mazdadienaars, en 't Avesta vertegenwoordigt slechts eene daarvan. Ik geloof het met hem, ook al meende men de laatst aangehaalde plaats, anders te moeten opvatten. Maar als hij dan met een geweldigen sprong daaruit de slotsom trekt, dat de Achaemeniden tot een mazdayasnische sekte behoord moeten hebben, verschillend van die, welke in 't Avesta haar heilige Schrift had, omdat zij nooit een verheffing van den priesterstand geduld zouden hebben, zooals die daar wordt geleerd, dan vergezel ik hem bij dien *salto mortale* liever niet. In elk geval, zou dit nog bewezen, althans waarschijnlijk gemaakt moeten worden. Want dat de Achaemeniden nergens in hun inschriften van een priester of van Zarathuštra als middelaars spreken, dat zij in de reliefs van hun paleis worden voorgesteld als zelve offerend op het altaar zonder priesterlijken bijstand, dat zij ook Anra manyu niet noemen, zal moeilijk als bewijs kunnen gelden¹⁾. Dat de bewoners van West- en Zuid-Irân een anderen vorm van dualisme hadden dan die der oostelijke gewesten, is zeer wel mogelijk, maar dat de godsdienst der eigenlijke Perzen vooral sterrendienst zou zijn geweest, is eenvoudig uit de lucht gegrepen.

Bij Wilhelm's redeneeringen zich aansluitend gaat Franz

¹⁾ Deze redeneeringen van Wilhelm komen voor in een ander artikel van zijn hand, over Koningschap en Priesterschap in Irân, ZDMG. XL, 102 ff., waarin wel juiste opmerkingen voorkomen, doch dat nog minder overtuigend is dan het andere. Geheel verwerpelijk is de poging van Bang, ZDMG. XLIII, 674, om te toonen, dat er strijd is tusschen de leer der Achaemeniden-inschriften omtrent de schepping door Ahura Mazda en het Avesta. Daartoe vertaalt hij Vend. 1, 2 *nôit kudat-šaitim*: „nirgends (schuf ich jedoch) Glück". Dit is niet alleen in strijd met de traditie, maar klopt ook niet met het volgende en is taalkundig onverdedigbaar. De juiste vertaling der plaats is zeker: „Ik (A. M.) schiep een plaats lieflijk, ook al was zij niet eenigszins bekoorlijk", nam., zooals 't vervolg leert, voor de eigen inwoners lieflijk, ook al zou zij op zichzelf niemand aantrekken. Dat Mazda nergens geluk zou hebben geschapen is in lijnrechten strijd met de geheele geloofsleer van 't Avesta.

Cumont ¹⁾ nog een schrede verder. De godsdienst der Achaemeniden zou volgens hem zuiver naturalistisch en het Avesta, wanneer het dan ook geschreven zij ²⁾, hun onbekend, althans geen regel des geloofs voor hen geweest zijn, maar alleen in het oosten en noorden van Irân van kracht. De grond waarop hij bouwt is deze. Totnogtoe beschouwde men de Mithrasmysteriën, die zich uit West-Azië naar Europa verbreidden, als een verbastering van het avestische Zarathuštisme. Dit moet worden omgekeerd. De Mithra der mysteriën is in den grond — want in den dienst der mysteriën zijn babylonische en andere vreemde elementen opgenomen — de echte oud-iranische en dus die van de perzische Mazdayasners, met name van de Achaemeniden, de Mithra van 't Avesta daarentegen de jongere, onder den invloed der ethische hervorming gansch veranderde god, dien men in Perzië en Groot-Medië niet kende, althans niet vereerde.

Om zijn stelling te bewijzen tracht hij nu aan te toonen, dat hetgeen wij van den godsdienst der Achaemeniden weten juist overeenkomt met de leer der Mithrasmysteriën, en wel vooral daar waar die leer van de avestische verschilt. Beide kennen slechts Ahura Mazda met de gōden; beide geven aan Mithra de eerste plaats na den hoofdgod en verbinden hem met Anâhita of de moeder der goden; beide zwijgen over de Ameša speñta's en Añra mainyu, tenzij waar de mysteriën aan dezen laatste religieuze hulde brengen. Dit komt overeen met hetgeen wij bij Herodotus en Strabo over

¹⁾ In zijn overigens zoo voortreffelijk werk: *Textes et documents figurés relatifs aux mystères de Mithra*, Brux. T. 2^d, 1896 (Textes et monuments), T. 1^{er}, 1899 (Introduction).

²⁾ De hypothese van Darmesteter lacht hem wel aan, maar hij durft haar toch niet als bewijsmiddel gebruiken, al meent hij een feit gevonden te hebben, dat haar staakt, namelijk, dat de Kappadocische Magiërs geen heilig boek bezaten. Hij vergeet dat volgens Pausanias 5, 27, 5, dien hijzelf aanhaalt, in de klein-aziatische tempels van Anâhita wel liturgische boeken waren. En trouwens, de meeste Magiërs zullen wel uit het geheugen gesproken hebben.

den perzischen godsdienst vinden. Volgens hen is deze godsdienst even naturalistisch als die der mysteriën, de hemelgod is de gemaal der moederaarde (alsof hij dat in 't Avesta niet was!); vuur, water, aarde, zon, maan, sterren en winden zijn de voornaamste voorwerpen van vereering, en geen personificaties van afgetrokken denkbeelden gaan daaraan vooraf, zooals dat in den ethischen godsdienst van 't Avesta 't geval is. In den cultus gelijk verschil. Het Avesta kent slechts het haoma-offer (altijd het jonger Avesta, de Gâtha's niet), en bij Herodotus en Strabo (?) wordt het niet genoemd, evenmin als het in de Mithrasmysteriën bekend is. De Achaemeniden, zoowel als de mazdayasnische koningen van Pontus en Armenië begraven hun dooden, het Avesta verbiedt het ten sterkste, en Herodotus zegt, dat alleen de Magiërs dit niet deden. Van de verklaring, dat alleen de dorre beenderen werden bijgezet wil hij niets weten, en hij meent dat dit eerst bij de Parthen gebruikelijk was ¹⁾).

Dit brengt hem tot tweeërlei slotsom, waarvan men de eene kan aannemen, zonder nog met de andere in te stemmen. De eerste is deze: De Mithrasmysteriën verbreiden zich naar het Westen van Klein-Azië uit. Maar zij zijn daar niet gevormd en de nieuwe bestanddeelen die zij in Kappadocië hebben opgenomen, zijn onbeduidend. Toen zij daar werden ingevoerd waren zij reeds een georganiseerde eerdienst met een vaststaande overlevering. Dit moet geschied zijn onder de regeering der Achaemeniden, want de inwoners van Hierocaesarea beweerden zelfs, dat hun tempel der Diana Persica reeds door Cyrus was gewijd, en Berossos verhaalt van een Anâhita-tempel door Artaxerxes I te Sardes gesticht. Zeker was het daar reeds gevestigd vóór de verovering van

¹⁾ Hij vergeet, dat ook in 't Avesta uitdrukkelijk veroorloofd wordt, boven 't gebeente een grafmonument, zelfs van steen op te richten, zie boven blz. 320, en dat het *uzhdânem* van Vend. 6, 44 als *astodânem* verklaard wordt, zie ald. nt. 2.

Alexander, en later deden de perzische koningen van Klein-Azië al wat zij konden, om te bewijzen dat zij de echte afstammelingen der Achaemeniden waren. Zelfs de semi-helleensche Antiochus van Kommagene bouwde tempels voor Zeus-Oromazes, Apollo-Mithra en Hêraklès-Artagnès (Verethraghna), die hij vereerde naar de voorvaderlijke wijze en wier priesters hij kleepte als de perzische. Naar Klein-Azië zijn de mysteriën gekomen uit Babel. Reeds tegen 't eind van het Oud-perzische rijk waren Magi niet alleen daar gevestigd, maar hadden er zelfs den voorrang boven de Chaldaei. Zoo was voor de Romeinen en de Grieken Mithra zelfs een mesopotamische god geworden ¹⁾. Kortom, het perzische Mazdaïsme verbonden met chaldeesche astrolatrie heeft het Mithracisme voortgebracht. De Mithrasmysteriën in 't Romeinsche rijk zijn alzoo de rechte afstammelingen van het Mazdaïsme, zooals het werd uitgeoefend in Babylonië onder de laatste Achaemeniden. Ook al wil men deze voorstelling aannemen, en in hoofdzaak is zij zeker juist, dan is daarmee nog niet bewezen, dat de godsdienst der Achaemeniden in Perzië dezelfde was als die der Mithrasmysteriën, altijd behoudens de daarmee verbonden chaldeesche astrolatrie.

De tweede slotsom, die Cumont trekt en die, naar ik meen, niet volkomen klopt met de eerste, luidt nu aldus. Het Mithracisme is niet, zooals men tot hiertoe algemeen dacht, een verbastering van het avestische Zarathustrisme. Het heeft zich daarnaast en onafhankelijk daarvan ontwikkeld. Beide zijn twee nevens elkander staande variaties van den antieken godsdienst der iranische stammen, en het westersche Mazdaïsme is nader bij dat oude gebleven dan de Sāsânidische godsdienst met het Avesta ²⁾. Zijn karakter is primitiever

¹⁾ „Belus minor qui et Methres” (Serv.).

²⁾ Hier schemert weer de neiging door om het Avesta tot den tijd der Sāsâniden te doen afdalen.

en naturalistisch. Het Avesta is dus niet het *prototype épuré* van het Mithracisme, hoeveel overblijfsels van het oude geloof, dat aan de zarathustrische hervorming voorafging, het ook moge bevatten, en door vergelijking van beide zal men misschien tot de kennis van de oude naturalistische religie der Iraniërs kunnen opklimmen.

Deze stelling moet ik bestrijden. Reeds nu moet ik opmerken, dat de avestische Mithra, nauw met Ahura verbonden, zooals de vedische Mitra met den grooten Asura Varuna, niet meer ethisch, noch minder naturalistisch is dan deze laatste. Reeds toen Indo-ariërs en Persa-ariërs nog niet uiteengegaan waren en Mithra evenzeer vereerden moet deze dus reeds de ethische beteekenis gehad hebben, die hij bij de twee stammen na de scheiding behield en die hem later, ofschoon een daëva, zulk een hoogen rang in 't Mazdaïsme deed innemen. Al waren dus de West-Iraniërs onder de Achaemeniden nog niet tot het Zarathustrisme bekeerd, hun Mithra kon geen zuivere natuurgod meer zijn, tenzij dan dat zij van 't geloof hunner vaderen afgefallen waren. Voorts vergete men niet, dat de oudste Achaemeniden van den jongeren tak alleen van Auramazda en noch van Mithra, noch van Anâhita gewagen. Dat doet eerst, zooals wij zien zullen, Artaxerxes II, en dat hij iets nieuws in den godsdienst invoerde, weten wij van Berossos. Daaruit af te leiden, dat een naturalistische Mithraveereering reeds de godsdienst zijner voorgangers en de oudste in Irân was, is door niets gerechtvaardigd. Ik beweer daarom niet, dat de Mithras der mysteriën juist een verbastering van den avestischen was — deze kan in Babel onbekend zijn geweest — maar zoo hij een zuivere natuurgod was, dan was hij dit buiten Irân geworden, door verbastering van den iranischen, die geen zuivere natuurgod kan geweest zijn omdat de arische dit niet eens meer was.

Dit slechts voorloopig. Wij moeten nu nagaan wat de Grieken over den iranischen godsdienst in 't algemeen

berichten, dan wat met eenige waarschijnlijkheid omtrent den godsdienst van den oudsten tak der Achaemeniden kan worden gezegd, eindelijk wat wij uit hun eigen inschriften en uit de mededeelingen der klassieke schrijvers aangaande den godsdienst van den jongeren tak mogen vaststellen.

2. DE GODSDIENST DER IRANIËRS IN 'T ALGEMEEN VOLGENS HERODOTUS EN ANDERE GRIEKSCHE SCHRIJVERS.

Herodotus heeft in eenige hoofdstukken van zijn eerste Boek (131—140) een betrekkelijk uitvoerige beschrijving van den perzischen, dat is den in het Perzische rijk heerschenden, godsdienst gegeven, waaraan te recht groote waarde gehecht wordt, doch die men in den laatsten tijd te zeer geneigd is zonder critiek te aanvaarden en tegen het getuigenis der inheemsche bronnen uit te spelen. Het is zeer de vraag of hij de Medo-perzische religie uit eigen aanschouwing heeft gekend, dan voor zoover hij daarvan in Klein-Azië, wellicht in Babylonië, iets kan hebben gezien, wat echter geen zuiver Mazdaïsme was. 't Geen hij van hooren-zeggen had, heeft hij blijkbaar niet altijd recht begrepen. Dat hij Mitra aanziet voor een godin, in later tijd door de Perzen van de Arabieren en de Assyriërs overgenomen, en eenzelvig met de Ourania der Grieken, de Mylitta(?) der Assyriërs en Alitta der Arabieren, waaruit blijkt dat hij den god met Anâhita verwarde, is een zoo grove vergissing, dat zij wel in staat is het vertrouwen in zijn nauwkeurigheid te schokken. Zij is te vreemder, omdat hijzelf een Mithradates als tijdgenoot van Astyages noemt. En Mithra is een god van oudsher door Indiërs en Iraniërs vereerd, voor de Perzen een nationale god, en daarom zelfs in 't Avesta ten nauwste met Ahura verbonden, wat, zooals wij zagen, reeds vóór-zarathustrisch moet zijn geweest. Niet veel beter maakt hij het, waar hij vertelt, dat de Perzen op de toppen der hoogste bergen aan Zeus ($\Delta\tilde{\iota}\alpha$) offeren, en dat dit de naam

is, dien zij aan den geheelen omtrek van het uitspansel des hemels geven. Zooveel woorden, zooveel dwalingen. De Perzen waren een veel te praktisch volk om op de toppen der hoogste bergen te offeren; dat lieten zij aan hun mythische Paradhâta's, aan Haošyaŋha en Yima over. Misschien had Herodotus daarvan iets vernomen, zonder het te begrijpen. Zij mogen in beeldspraak den hemel het kleed huns Gods genoemd hebben, zooals hij voor de Hebreëŋ de troon van Jahve was, maar zij aanbaden den hemel evenmin als dezen het deden. Heeft hij den naam Oromazes, die toch reeds vroeg aan de Grieken bekend was, niet gekend, of dien, zooals hij meer met vreemde godennamen deed, opzettelijk verzwegen? In elk geval heeft hij van zijn wezen niets begrepen. En nu zouden wij, op grond van deze absurde mededeeling, moeten aannemen, dat de godsdienst in 't oud-perzische rijk nog zuiver natuurdienst was! Indien wij niet gelukkigerwijze, als uit den mond der Achaemeniden zelveŋ, van Darius I af, vernomen hadden, dat zij *Auramaxda den schepper van hemel en aarde* vercerden, dan zou men ons zeker thans nog op gezag van Herodotus willen wijsmaken, dat de geheele Mazdadienst hun vreemd was ¹⁾. Als hij nu verder zegt, dat de eenige goden wier aanbidding van oude tijden tot de Perzen gekomen is, de natuurgoden zon, maan, aarde, vuur, water en winden zijn, dan heeft hij goed gehoord, al is 't niet geheel juist, want het Zarathustrisme heeft die aloude voorwerpen van vereering geassimileerd, maar dan wil hij dit toch zeker zelf niet naar de letter opgevat hebben, omdat hij elders ²⁾.

¹⁾ Hoe Herodotus zich ook op andere punten vergist, is bekend. Zoo wanneer hij zegt (134) dat bij de Meden elk over zijn nabuurheerschte en de Perzen deze anarchie hadden nagevolgd. Van 't rijk van Darius en diens opvolgers kon dit toch waarlijk niet gezegd worden. Wat hij (139) beuzelt over de namen der Perzen is volslagen onwetendheid.

²⁾ 5, 106.

van koninklijke (Θεοὶ βασιλῆες) en voorvaderlijke (πατῶρες) goden spreekt. Herodotus, zoowel als de Achaemeniden, zwijgen van de ameša-speñta's en van de fravaši's en van den haomadienst. Maar reeds Aeschylus moet iets van dien heiligen drank gehoord hebben. Immers, wanneer hij in zijn „Perzen” ¹⁾ de schim — hetzij de uruva, hetzij de fravaši — van Darius door de oudsten laat aanroepen, en Atossa hem door het aanbieden van een drank tot het leven wil terugbrengen, is die drank geen bloed, zooals bij Grieken, maar een mengsel van melk, honing, wijn, rein water en juist de gemengde haomadränk die aan de niet-priesters verstrekt werd, behalve dat de grieksche dichter natuurlijk in den bedwelmenden drank wijn gezien heeft. Op de Ameša speñta's, die zooals men weet aan Plutarchus reeds vrij nauwkeurig bekend waren, komen wij later terug. Maar uit de oppervlakkige mededeelingen omtrent de godsleer der Perzen door een schrijver, die omtrent den grondslag dier leer en omtrent een der voornaamste yazata's in zoo grove dwaling verkeerde, af te leiden dat het Mazdaïsme der Achaemeniden zuiver natuurdienst was, is ongeoorloofd ²⁾.

In de genoemde hoofdstukken maakt Herodotus ook geen melding van 't geloof der Perzen in de opstanding, ofschoon men in een andere plaats ³⁾ een toespeling op dat dogme meent te vinden. Zeker is het, dat Theopompus, aangehaald o. a. door Diogenes Laertius en Plutarchus, daarvan wist ⁴⁾.

¹⁾ Aesch. Pers., 609—615.

²⁾ Mithra heeft hij waarschijnlijk verward met de zon, want als hij 1, 138 melaatsheid noemt een straf voor „overtreding tegen de zon”, dan herkennen wij in dit laatste de zonde van den *mīthrodrukš*. Zouden zich in de heroën, die zoowel Herodotus als Xenophon in de Cyropaëdie door de perzische koningen laten vereeren, de fravaši's verbergen? Zeker althans de paradhata's en paoiryô-ṭkaēša's die in den Farvardin-yašt worden opgeteld.

³⁾ 3, 62.

⁴⁾ Zie Windischmann, *Zoroast. Studien*, 232 vgg. en de daar aangehaalde plaatsen.

Ook wat Herodotus over den eerdienst der Perzen zegt is evenzeer een mengsel van waarheid en dwaling. Hem of zijn berichtgever (Hekataeus?) heeft vooral het onderscheid tusschen den perzischen en den griekschen cultus getroffen, en hij laat dit opzettelijk uitkomen. Hij heeft gelijk, dat de Perzen hun goden niet gaarne anthropomorfisch voorstellen, want de beelden die zij hadden en zelfs de symbolische afbeelding van den hoogsten God of zijn fravaši te Persepolis zijn uitheemsch van oorsprong. Maar dat zij het gebruik van tempels en altaren als waanzin beschouwden, zooals Herodotus beweert, is dwaze overdrijving. De reliefs te Persepolis stellen den koning voor, staande tegenover een vuuraltaar, en hoe zou er ook ergens vuurdienst mogelijk zijn zonder eenig altaar, al ware 't van asch, zooals het oude altaar van Zeus te Olympia, of van aarde, of van onbehouwen steen? Tempels, zooals de grieksche, hadden de Perzen zeker niet, maar wel, zooals wij zien zullen, godshuizen, waarschijnlijk huizen voor 't eeuwige vuur. En die godin, die Herodotus Mitra noemt, had haar tempels en beelden in Klein-Azië en Armenië niet alleen, maar zelfs in Ekbatana. De beschrijving, die hij dan van 't perzisch offer geeft is zoo vol tegenstrijdigheden, dat hijzelf er geen heldere voorstelling van kan hebben gehad. Onder datgene waarin die offers van de grieksche verschillen, behoort, dat zij geen kransen (στέμματα) bezigen en geen vuur ontsteken; en in éenen adem zegt hij, dat de offeraar zijn tulband met myrte bekranst en dat het offerdier geslacht en gekookt wordt. De Magus, zonder wien de heilige handeling niet geschieden mag, zingt daarbij een theogonie — en zij vereeren eigenlijk geen goden dan de hemellichamen en de elementen en den ganschen omtrek des hemels, waarvan toch moeilijk een theogonie te geven is. Dat zij, niet eerst als Zarathustriërs, maar van oudsher offerspreuken en offerzangen hadden, gelijk alle Ariërs, schijnt hij niet te hebben geweten. Maar hij is zeker weer goed onderricht,

als hij beschrijft hoe de stukken van 't offerdier op het zachtste kruid (het kuçagras der Indiërs, de *barhiš*, oorspronkelijk ook wel uitgespreide *baresman* bij de Perzen) werden nedergelegd, en na eenigen tijd wachters door den offeraar meegenomen en gebruikt werden zooals hem behaagde; — de tafel voor de goden, die, nadat zij zich daaraan verzadigd hadden, het stoffelijk deel voor de menschen overlieten, waarvan, 't geen Herodotus niet vermeldt, ook de priesters het hunne wel zullen genomen hebben, Ook dit is juist, dat men niet alleen voor zichzelf mocht bidden, maar voor alle Perzen en den koning. Het is een van die offers, die naast het haomaoffer nog menigmaal in 't Avesta vermeld worden, als bijzonder aan oude, in yazata's omgeschapen, goden gewijd, doch waarbij dan natuurlijk door de wereldheerschers of door Ahura Mazda zelve de offerdieren bij duizenden geslacht werden ¹⁾).

Veel beter is de grieksche geschiedschrijver op de hoogte, als hij de eigenaardige zeden en gebruiken der Perzen beschrijft, en hier juist stemt hetgeen hij meedeelt overeen met hetgeen wij uit de inheemsche bronnen weten, ook met de berichten van andere klassieke schrijvers. Zoo wanneer hij spreekt van hun kieschheid in anderer tegenwoordigheid ²⁾, van hun waarheidsliefde ³⁾, van hun zachtheid in 't bestraffen van misdaden en 't behandelen der slaven ⁴⁾, zoodat een vader- of moedermoord bij hen tot de onmogelijkheden

¹⁾ Wat Rapp, ZDMG., XX, 80—91 uit klassieke auteurs heeft samengebracht omtrent den perzischen eerdienst, en wat hijzelf over dit onderwerp opmerkt, verdient nog altijd te worden geraadpleegd, natuurlijk met de noodige critiek.

²⁾ I, 133, vgl. Vend. 18, 90 en zie vooral ook Xenoph. Cyrop. 1, 2, 16; 8, 8, 8, en vergelijk Rapp, a. p. 114 ff.

³⁾ I, 136, met de opvoeding in verband gebracht. Ook 3, 72. Zie plaatsen uit Xenophon, Strabo, Plato (Alcibiades) en andd. bij Rapp, a. p. 103—107.

⁴⁾ I, 137, vgl. boven blz. 327 vg. Opmerkelijk dat in 't Avesta van geen eigenlijke slaven sprake is.

behoorde ¹⁾; van hun vrees om rivieren, die zij bij uitstek vereeren, op eenigerlei wijze te verontreinigen ²⁾. Dat alles heeft zijn parallelen in 't Avesta. Opmerkelijk is ook wat Herodotus daarbij voegt, dat zij hetgeen hun niet vrijstaat te doen, ook niet mogen zeggen, waarbij men vanzelf denkt aan de groote waarde, die 't Avesta nevens goed denken en handelen aan goed spreken hecht ³⁾.

Natuurlijk heeft de eigenaardige wijze van lijkbezorging, bij de Iraniërs in gebruik, de aandacht der Ouden getrokken. De vrees om door een lijk besmet te worden ging zoo ver, dat Darius I geen poort wilde doorrijden, waarboven zich een lijk bevond ⁴⁾. Herodotus verhaalt, dat geen lijk van een perzischen man begraven wordt, voordat het door een vogel of een hond verscheurd is. Maar zij willen 't niet weten en komen er liefst niet voor uit. Alleen de Magiërs doen het onverhopen, en eerst nadat het verscheuren heeft plaats gehad balsemen zij het overschot in was en begraven het ⁵⁾. Volgens Strabo echter begroeven de Magiërs in 't geheel niet, en hij zal wel gelijk hebben. Hij weet zelfs te vertellen, dat de Magiërs er voor dit doel een eigen edel ras van honden op nahielden, en Cicero zegt dit van de Hyrkaniërs ⁶⁾. Men heeft hier natuurlijk de graven der Achaemeniden bij aangehaald, ten einde te bewijzen, dat het Avesta òf nog niet bestond, òf onder de oude Perzen geen gezag had. Wij moeten hierop later terugkomen, maar merken nu reeds op, dat het Avesta zelf het verzamelen en bijzetten van 't gebeente veroorlooft, en klaagt dat in sommige gewesten, die overigens aan Mazda behoor-

¹⁾ Zie hierover Rapp. a. p. 111 ff.

²⁾ 1, 138.

³⁾ Ald. ἄσσα δὲ σφιν ποιεῖν οὐκ ἔξεστι ταῦτα οὐδὲ λέγειν ἔξεστι.

⁴⁾ Herod. I, 187.

⁵⁾ κατακηρώσαντες... γῆν κρύπτουσι. Waartoe dit balsemen in was van afgekloven beenderen moest dienen, is niet duidelijk.

⁶⁾ Zie de pll. bij Rapp, ZDMG. XX, 54 ff.

den, het begraven en zelfs het verbranden van lijken nog voorkwam ¹⁾).

Onnauwkeurig is Herodotus weer als hij zegt, dat de Magiërs zich niet alleen van de egyptische priesters maar van alle menschen onderscheiden, daarin dat zij alle dieren dooden, maar geen honden en menschen, en er zelfs behagen in scheppen zooveel mogelijk mieren, adders en andere vliegende en kruipende dieren te vernietigen — want zij zullen toch geen ahurische dieren gedood hebben, dan alleen voor 't offer en spijs. Maar overigens is de uitzondering der honden en het noemen van mieren en adders zuiver avestisch. Tevens is hier een bewijs, dat, al spreekt de grieksche auteur niet van Ahriman en zijn booze geesten, en al schijnt hun dualisme als leer hem niet bekend te zijn geweest, de praktijk die er uit voortvloeide hem niet was ontgaan.

Omtrent de Magiërs geven ons de inheemsche bronnen geen licht ²⁾), dan alleen dat in de inschriften van Darius Hystaspis Gaumâta de Maguš genoemd wordt, waardoor het bestaan van zulk een caste in Medo-Perzië bewezen wordt. Al wat wij van de Magiërs kunnen weten moet uit westerse bronnen geput worden. Herodotus noemt hen een medischen stam ³⁾), wat wel als een afgesloten caste gelijk

¹⁾ Vend. 1, 13 en 17. Rapp, a. p. 55 ff., meent, dat men de gewoonte van 't verscheuren slechts in Oost-Irân algemeen toepaste, dat de Magiërs er zich trouw aan hielden, maar dat overigens Perzen en Meden er van afweken. Herodotus zegt echter duidelijk, dat allen het deden, maar er zich over schaamden, en alleen de Magiërs er voor uitkwamen. Ed. Meyer, GA. I, § 144 is van oordeel, dat Herodotus zijn berichtgever niet begrepen heeft, en dat deze hem maar iets verteld heeft van den vieroogigen hond. Maar hoe kwam hij dan aan de vogels? Veeleer zou men bij dat edel hondenras, waarvan Strabo en Cicero spreken, aan zulk een vergissing denken. Zie ook Maspero, *Hist. Ancienne*, III. 589, n. 8. en hetgeen hij daar zegt omtrent Dieulafoy's en Malcolm's vondsten.

²⁾ Zie boven blz. 102 vg., waarop wij echter later terugkomen.

³⁾ I, 101.

de brahmaansche moet worden opgevat en ook wel met den stam der Levieten kan vergeleken worden. Zij waren wel niet allen priesters, maar bezaten toch het uitsluitend recht op het priesterschap, want in Medië en Perzië mocht geen godsdienstige handeling, met uitzondering natuurlijk van den huiselijken eerdienst, zonder hen worden verricht. Bij Astyages handelen zij als droomuitleggers, en als hun voorspelling niet uitkomt, laat de koning hen spietsen ¹⁾. Elders laat Herodotus hen pogen door bezweringen een storm af te wenden ²⁾. Maar toch worden zij nooit door Grieken of Romeinen, zelfs niet door hellenistische en byzantijnsche schrijvers, met wichelaars of tovenaars gelijk gesteld. De Magie van Zoroaster (den profeet) van Oromazes is de dienst der goden en het perzische Magus is het latijnsche *sacerdos* ³⁾. Nog tot in zeer laten tijd worden zij door de best ingelichten streng van de Chaldaeërs onderscheiden, die hun zelfs te Babel onder de Achaemeniden den voorrang moesten afstaan; al werden zij in 't Westen door degenen die minder op de hoogte waren veelal met elkander verward. Men zegt, maar 't is hoogst twijfelachtig, dat de koning in hun orde moest worden opgenomen, en dat hij reeds als kroonprins door hen onderwezen werd, wat zeer wel mogelijk is. Even onzeker is, of zij in het Oud-perzische rijk reeds in verschillende klassen verdeeld waren, waarvan de hoogere zich een strenger onthouding oplegden ⁴⁾. Zarathustrisch klinkt dit zeker niet, maar het zou een overblijfsel uit de vóór-zarathustrische magie kunnen zijn. Volgens Xenophon zou Cyrus de Groote de priesterschap en den cultus der Magiërs van de Meden naar de Perzen hebben

¹⁾ I, 107 vg. οἱ τῶν μάντων ὀνειροπόλοι, en 128. Vgl. Strabo 15, p. 1045.

²⁾ 7, 191.

³⁾ Diog. Laert. Provem. 6., Plato, Alcib. 1, p. 122A, Apulejus, *de Magia*, 25.

⁴⁾ Porphyrius, *de Abstinencia*, 4, 16.

overgebracht ¹⁾), wat zeker een historischen grond heeft, al is 't in dezen vorm niet geheel juist. De Perzen zullen toch ook vóór Cyrus wel hun priesters gehad hebben, 'tzij dat ze bij hen ook Magiërs heetten, of niet, en na Cyrus wordt nog menigmaal van perzische Magiërs gesproken. Deze laatsten echter kunnen wel van medischen oorsprong, maar sedert enkele geslachten in Perzië gevestigd zijn geweest. Wij tasten hier in het donker. Alleen is het zeker dat Pasargadae ²⁾), de heilige plaats door Cyrus gesticht en waar hij ook begraven is, een middelpunt voor den eerdienst der Magiërs was, die daar de koningen van Perzië wijdden en bijzondere voorrechten genoten. Ongetwijfeld waren zij in het Oud-perzische rijk hoog geëerd en hadden zij veel invloed, maar de koningen lieten zich toch niet geheel door hen beheerschen en hadden geen bezwaar soms velen hunner tegelijk ter dood te brengen, wanneer zij op hen vertoornd waren. Hun gulden dagen begonnen echter eerst sedert de Parthische heerschappij, en onder de Sâsâniden waren zij oppermachtig in den staat ³⁾).

Trekken wij de slotsom uit hetgeen wij van de Ouden aangaande den godsdienst der Medo-Perzen vernemen — van dien der oostelijke Iraniërs konden zij niet veel weten — dan kunnen wij niet loochenen dat het meeste met de godsdienst- en zedeleer die wij uit het Avesta kennen overeenstemt. Mag men daaruit nog niet afleiden, dat dit Avesta reeds onder de Achaemeniden als heilige schrift was erkend, 'tgeen de Grieken meedeelen onderstelt toch een leer en cultus aan de avestische ten nauwste verwant. De verschilpunten

¹⁾ Cyrop. 8, 1, 23. Was het misschien een invoering van het Mazdaïsme, dat de medische Magiërs aangenomen, doch waartoe de perzische zich nog niet bekeerd hadden? Wij kunnen hier slechts gissen.

²⁾ Rawlinson op Herod. 1, 121 verklaart Pasargadae als Parsagadae, een vorm nog bij Curtius bewaard, *Parsa* + *gâthu* (avest. *gâtu*) = plaats, oord. Vernuftig, maar onzeker.

³⁾ Zie de plaatsen bij Rapp, ZDMG. XX, 75.

moeten deels uit blijkbare dwalingen der berichtgevers, vooral van Herodotus, deels daaruit verklaard worden, dat onder de mazdayasnische priesters geen volledige eenvormigheid in voorstellingen en inzettingen kan bestaan hebben en het Avesta wel voor de priesters onbeperkt gezag had, maar door het volk zeker gebrekkig werd gekend. Al die observantiën, waaraan de Magiërs, en nog niet eens alle, zich gebonden rekenden, zullen door de leeken in Perzië wel niet nauwgezetter zijn opgevolgd dan leeken van welke religie ook dat gewoon zijn te doen.

3. DE GODSDIENST VAN DEN OUDEREN TAK DER ACHAEMENIDEN.

Omtrent den godsdienst van den ouderen tak der Achaemeniden, den grooten Cyrus en zijn zoon Kambyzes, zijn de gevoelens der geleerden zeer verdeeld. Met even groote beslistheid verklaren de eenen hen voor zarathustrische Mazdayasners, waaronder geen minderen dan Eduard Meyer en Nöldeke, als de anderen hen voor polytheïsten, bepaaldelijk voor daëvadienaars verklaren ¹⁾. De moeilijkheid ligt in het gebrek aan gegevens. Rechtstreeksch bericht over den godsdienst dien zij aanhingen geven ons de Grieken niet. Wij moeten dat middellijk afleiden uit hun houding tegenover de religiën der niet-iranische volken, die zij aan hun gezag onderwierpen. Het is niet waarschijnlijk, dat zij in Medië of Perzië inschriften hebben laten beitelen, zeker zijn die nog niet gevonden. Persepolis, waar de meeste inscripties der jongere Achaemeniden gevonden zijn, was misschien nog niet eens gesticht, althans resideerden zij daar niet, maar liefst te Suza of te Babel, en Cyrus ten minste was doorgaans met het leger te velde. Wellicht

¹⁾ Het laatst Gray, Appendix to Williams Jackson, *Religion of the Achaemenian Kings*, JAOS, XXI, 177 ff.

woonden zij somtijds te Pasargadae, waar Cyrus volgens het eenstemmig getuigenis der oudheid begraven ligt en waar zijn graf op Alexander's bevel meer dan eens door Aristobulus bezocht werd. Nu heeft men wel te Murghâb, dat voor de plaats van 't oude Pasargadae gehouden wordt, een pijler gevonden, met een relief, dat den koning voorstelt met een zonderlingen, meest naar egyptische modellen gevolgd hoofdtooi, en daaronder deze woorden: „Ik ben Cyrus, de koning, de Achaëmenide”, die dan op verschillende andere pijlers, doch zonder beeld, herhaald worden. Maar omtrent zijn godsdienst of dien van Kambyzes, door wien het monument wel zal zijn opgericht, leert het niets. Het is een eenvoudig en zeer lakonisch grafschrift, waarin de vorst niet eens, zooals in het door grieksche schrijvers uitgedachte, „koning der koningen” heet. Om niet te spreken van 't gevoelen dergenen die, mede op den grond dat die titel ontbreekt, het geheele monument met het opschrift aan hem ontzeggen en aan den tweeden zoon van Darius Nothus, den broeder van Artaxerxes Mnemôn, Cyrus den jongere toekennen ¹⁾. Maar dat Cyrus te Pasargadae, een stad van Magiërs, zijn graf en wellicht een paleis had, is

¹⁾ F. H. Weissbach, ZDMG., XLVIII, 653 ff. meent, dat het zoogenaamde graf van Salomo's moeder te Murghâb te onrechte voor het graf van Cyrus is gehouden, wat men veeleer zoeken moet in 'tgeenthans „de gevangenis van Salomo” wordt genoemd. De pijlers met opschriften te Murghâb houdt hij voor overblijfsels van een paleis of paleizen van den jongeren Cyrus en vermoedt dat die met het relief door zijn moeder Parysatis te zijner eere zijn opgericht. Reeds vroeger hadden Lassen, Oppert, eenigszins ook Spiegel aan de identiteit van Murghâb en Pasargadae getwijfeld. In elk geval waren er te Murghâb gebouwen van Cyrus den koning, die toch niet waarschijnlijk de ongelukkige broeder van Artaxerxes Mnemon zal zijn geweest. Zie over de kwestie, H. Kern, *Spec. histor. exhib. scriptores graecos de reb. pers. Achaemenidarum monumentis collatos*, LB. 1855, p. 13 sq., Spiegel, *Eran. Alterthumskunde*, II, 293 en 617 ff. *AP. Keilinschriften* ²⁾, 75 ff. en de daar aangehaalde autenrs. Het is te hopen, dat opgravingen te Murghâb het gewenschte licht zullen geven.

niet zonder beteekenis. Tenzij men wil aannemen, dat juist de Magiërs, later, zooals men met zekerheid weet, de eigenlijk medoperzische zoroastrische priesters, onder zijn regeering juist het tegendeel, te weten de felste vijanden van 't Mazdaïsme en bovendien niet van iranischen maar van skythischen oorsprong waren, en dat Cyrus zelfs geen Ariër maar een Elamiet, geen koning van Perzië, maar alleen van Anzan of Anšan, een elamietisch geweest zou zijn geweest ¹⁾. Deze dartele capriolen eener wetenschap die de historische critiek door fantasie heeft vervangen, verdienen geen ernstige weerlegging. In de zoogenaamde Annalen van Nabûnâ'id, den laatsten chaldeeschen koning van Babel, die niet op zijn bevel, althans niet door hem gunstig gezinde tafelschrijvers zijn opgesteld, heet Cyrus nu eens koning van Anšan, dan van Perzië, en als zoodanig een klein vazal van Astyages (Ištuvegu), wat zeker niet in minachtenden zin bedoeld is, maar waarschijnlijk beduidt, dat hij slechts voor een gering deel van zijn rijk aan den medischen despoot schatplichtig was. Hij was de tweede van zijn naam als heerscher over dat rijk, maar een nazaat van Hakhâmaniš, van wien ook Darius zijn geslacht afleidt, en deze laatste verklaart uitdrukkelijk dat hij een Ariër, zoon eens Ariërs, Perzer, zoon eens Perzers is. Ofschoon hij misschien gewoonlijk in Suza resideerde, was Cyrus evenmin een Elamiet als zijn naneven, die daar ook gaarne verblijf hielden.

Men meent echter dat zijn houding tegenover den gods-

¹⁾ Hij zou dan Kuraš = *kur-aš* = herder des lands (vgl. *kurigalzu* = *riču-biši*) geheeten hebben. De naam zou dan kassistisch zijn, wat nog niet hetzelfde is als elamietisch. Kuruš, zooals zijn naam in 't Perzisch luidde, is, evenals Kambujya zuiver arisch. Sayce, *Fresh light from the monuments*, 148 ff. bestrijdt de meening dat Cyrus een monotheïst zou zijn geweest, die te Babel als beeldstormer optrad, wat men dan uit Jes. 46, 1 en 2 zou hebben opgemaakt. Maar wie beweert dat? Zie ook Billerbeck, *Suza*, 130.

dienst der Babyloniërs en de andere onderworpen natiën, waarvan zijn eigen, te Babel gevonden Cylinder getuigt, hem als polytheïst, als vereerder niet eener ethische godheid als Ahuramazda, maar van natuurgoden kenmerkt. Zelf heeft hij zeker den tekst van dit inschrift niet, opgesteld, want het is zeer de vraag of hij de taal verstond. 't Is heel wel mogelijk dat hij niet eens kon lezen, althans dit babylonisch spijkerschrift niet. Maar hij was een te slim heerscher, om zich geën rekenschap te laten geven van hetgeen in zijn naam den volke werd verkondigd. Den inhoud van het dekreet heeft hij zonder twijfel gekend. En hij laat toe, dat de babylonische geestelijkheid hem voorstelt als door Marduk geroepen tot bevrijder zijns volks en tot de algemeene heerschappij; hij laat toe, dat men hem tot een vereerder van dien god maakt, als een uitverkorene door diens hand gegrepen en op zijn zegevierenden tocht naar zijn heilige stad door hem genadig vergezeld ¹⁾). Kon, vraagt men, een vroom Zarathustriër, een Mazdayasner dit dulden? Dan laat hij alle plaatstelijke goden van Šumer en Akkad, die Nabû-nâ'id, tot ergernis van den Heer der goden, den *Bêl ilâni*, Marduk van E-šagila, in Babel had saamgebracht, op diens bevel — wat natuurlijk zeggen wil, ten gevalle van de babelsche priesterschap — naar hun eigen heilighdommen terugbrengen. Daarbij spreekt hij de hoop uit, dat die in hun eer en woning herstelde goden dagelijks voor hem om een lang leven zullen bidden tot Bêl en Nabû, dat ze zoo bij deze beide zijn voorspraak zullen zijn en Marduk's zegen over hem en zijn zoon Kambujya zullen

¹⁾ Cyl. l. 12 seq. Vgl. ook l. 22 „wiens regeering Bêl en Nabû (d. i. Marduk van Babel en Nabû van Borsippa) liefhebben, wiens koningschap zij tot hun welbehagen (*ana tûb libbišunu*) begeerden,” en l. 23 „wijl ik dagelijks zijn vereering betracht” (*aše'a palahšu*), en voorts passim. Vgl. mijn opstel „Cyrus de Groote en de godsdienst van Babel,” in *Mélanges Ch. de Harlez*, 307.

inroepen ¹⁾). Duidelijk blijkt hier, dat Cyrus in den grooten god van Babel den hoogen hemelheer en schepper, maar in de plaatselijke goden, wier recht op hun eigen heilighdommen hij erkende, slechts ondergeschikte wezens zag, wier voorspraak hij op prijs stelt en die hij wel, gelijk de avestische Mazdayasner naast Ahura Mazda zijn yazata's, de perzische Mazdayasner zijn voorvaderlijke plaatselijke en familie-baga's, de Roomsche-katholiek zijn heiligen, als een soort van middelaars dus, vereert, maar niet aanbidt. Van Marduk alleen heet het, dat hij hem vreest als zijn God. Natuurlijk moest, naar de leer der babelsche priesterschap, met Marduk de god van Borsippa, zijn zoon en eerste middelbaar, de god die den scepter verleent aan de koningen, verbonden worden. Maar voor den Mazdayasner van 't Avesta stond Mithra in een soortgelijke betrekking tot den grooten Ahura, en de Achaemeniden hebben, zonder hun mazdayasnisch geloof te verzaken, daartegen ook geen bezwaar gehad ²⁾). Het exclusivisme der Sâsâniden mogen wij bij de Achaemeniden, vooral bij de ouderen hunner, niet onderstellen. Zelfs als zarathustrisch geloovige kon Cyrus zich niet ergeren aan hetgeen hem hier in den mond werd gelegd, noch zijn geweten daardoor bezwaard achten. Wij bezitten geen rechtstreeksch bewijs dat hij dit is geweest.

¹⁾ Cyl. I. 35. Ook hier noemt hij zich „de koning die u vreest” (*šarri palihika*).

²⁾ Tegen deze voorstelling, door mij reeds verdedigd in het aangehaalde opstel in de *Mélanges Ch. de Harlez*, heeft L. H. Gray, JAOS, XXI, 177 ff. bezwaren ingebracht. Zijn argumenten hebben mij niet kunnen overtuigen. Hijzelf verzwakt zijn stelling, dat Cyrus een daëvasnân zou geweest zijn, door toe te geven dat de maatregelen die de koning nam tot herstel der vreemde godsdiensten aan politiek toe te schrijven zijn, en ze te vergelijken met hetgeen Darius Hystaspis, zelf een onverdacht Mazdayasner, later evenzeer uit staatkunde deed. Zelfs haalt hij Antiochus Soter aan, p. 179 n., die te Babel niet anders handelde, die wel een polytheïst maar een Helleen was, en alleen als vorst, eveneens om politieke redenen, hulde aan Nabû bracht.

Maar zijn handelwijs en zijn dekreet te Babel getuigt er niet tegen. Staatskunde gebod hem, den godsdienst te eerbiedigen der natie, wier geëerde priesterschap althans in hem een verlosser begroette van de gehate heerschappij eens konings, die den God der goden had beleedigd en daardoor allerlei rampen over het land had gebracht. Misschien heeft hijzelf in Marduk niet veel anders gezien dan zijn eigen hoogen God onder een vreemden naam en met anderen, doch eerwaardiger ritus. Wellicht hebben de schriftgeleerden van Babel hem deze voorstelling gegeven. Het is bekend, dat zij in de goden hunner naburen dezelfde zagen als de hunne, alleen in naam van dezen verschillend. In elk geval is de houding door de babelsche priesterschap tegenover den nieuwen heerscher aangenomen niet anders, dan hetgeen men met een gelukkigen term „priesterlijke diplomatie” heeft genoemd ¹⁾).

Zagen de priesters van Babel in den zegevierenden overaar een bevrijder van het juk waaronder zij zochten, de heerschappij namelijk van een koning die hun god niet eerbiedigde, de door de Babyloniers onderdrukte en in ballingschap gevoerde volken begroetten in hem den verlosser uit hun slavernij. Heeft hij die hoop niet beschaamd, heeft hij althans, zooals ik meen dat vaststaat, bevel gegeven om hen met hun goden of heiligdommen naar hun woonplaatsen terug te zenden, dan is dit ook een daad van verlichte staatskunde geweest, een breken met de politiek der oude Assyriërs en Chaldaërs. Gelijk de babylonische tafel-

¹⁾ Th. Nöldeke, *Aufsätze zur pers. Geschichte*, 22. Terecht meent hij, dat het dekreet van Cyrus geen „historisch geschulten” in verwarring moest brengen. Daardoor, dat de babylonische priesterschap hem tot een belijder van Marduk maakte, wordt hij 't nog niet, evenmin als Kambyzes (Darius, Xerxes) en de romeinsche keizers in Egypte. N. vermoedt dat hetgeen hij den babylonischen afgodendienst noemt, Cyrus geïmponeerd heeft. Ik voeg er bij, dat hij in Elam aan zulk een cultus wel gewend was.

schrijvers hem voorstellen als geroepen, uitverkoren en geleid door Marduk, zoo zegt de hebreeuwsche profeet hetzelfde van hem, als den geroepene en gunsteling van Jahve, wat mij ondenkbaar voorkomt indien hij niet geweten had, dat deze vorst, al kende hij Jahve niet voordat Hij hem riep, geen afgodsdienaar was zooals de onderdrukkers van zijn volk ¹⁾).

Kambyzes heeft geen perzische of babylonische inschriften nagelaten, althans zijn zij niet tot ons gekomen, maar egyptische inscripties gewagen van hem, en Herodotus heeft veel van hem te verhalen. Het is waarschijnlijk dat hij bij zijns vaders leven met het onderkoningschap van Babel werd bekleed, en hij zal daar wel dezelfde staatkunde gevolgd hebben als Cyrus. Aan den dienst van Nabû schijnt hij een werkzaam aandeel te hebben genomen ²⁾. Wat van zijn tocht naar en zijn verblijf in Egypte verhaald wordt, stelt ons voor groote raadsels en is op zeer verschillende wijze verklaard. Het heet, dat hij aanvankelijk Psammenites met groote zachtheid behandelde, doch hem ten laatste doodde, toen er gevaar voor opstand dreigde. Hij zou uit zuivere wraakzucht het lijk van Amasis hebben verbrand, 'tgeen Herodotus aanleiding geeft tot de opmerking, dat dit zoowel in 't oog van de Egyptenaars als van de Perzen een groote zonde is, daar deze laatsten het vuur voor een god houden en geen menschenlijk mogen verbranden ³⁾. Hij zou verder een expeditie gezonden hebben naar 't orakel van Amun-Rê in de Oasis, met last om aldaar den tempel te verbranden. Daarna, teruggekeerd van een ongelukkigen tocht naar Ethiopië en Memfis in feestvreugde vindende over de inwij-

¹⁾ Zie dit uitvoeriger besproken in mijn artikel „Cyrus” in Cheyne's and Black's *Encyclopaedia Biblica*.

²⁾ Nabûn.-Cyr. Cyl. Col. III, l. 24 sqq. De plaats is zeer geschonden, doch dat Kambyzes een tempel inging en Nabû vereerde, is nog duidelijk te zien.

³⁾ Herod. 3, 15 en 16.

ding van een nieuwen Apis, zou hij dit hebben toegeschreven aan blijdschap over zijn nederlaag en in zijn verstoordheid den heiligen stier zulk een wond hebben toegebracht, dat hij den volgenden dag stierf ¹⁾). Eindelijk zou hij zich niet ontzien hebben, de dwergbeelden van den god Ptah te Memfis te bespotten en te verbranden. Dit is het beeld, dat Herodotus, natuurlijk op gezag van zijn egyptische zegslieden, van Kambyzes teekent: een heiligschennner en beeldstormer, die in zijn blinde drift niet alleen de onderworpen natie ergert in 't geen haar het heiligst is, maar zelfs de godsdienstige overtuiging van zijn eigen volk niet eerbiedigt. Dit laatste zou verhinderen, in al die geweldenarijen het fanatisch ijveren van een vromen Mazdayasner tegen het bijgeloof der Egyptenaars te zien, indien het historisch was ²⁾). Maar er is alle reden om er aan te twijfelen. Zelfs het dooden van den Apis is niet geheel zeker. In de officiële teksten van Memfis en Saïs wordt Kambyzes voorgesteld als Cyrus te Babel, namelijk als een getrouw en ootmoedig dienaar der egyptische goden. Er is zelfs een echte stèle uit zijn regeering, die hem voorstelt knielende voor een Apis. In 't bijschrift heet hij de Levengever, gelijk hij ook overigens met de titels der egyptische koningen wordt versierd, en er wordt bijgevoegd, dat de plaats der begrafenis van den Apis door zijne Majesteit werd bereid ³⁾). Heeft hij werkelijk geweld gepleegd tegen den altijd her-

¹⁾ Herod. 3, 25 en 27 vgg.

²⁾ Brugsch, *Geschichte Aegyptens*², 745 f. houdt het verhaal van het dooden van den Apis voor een egyptisch sprookje. Meyer, *Geschichte Aegyptens*, 389 acht het verbranden van Amasis' lijk onhistorisch en wat de Egyptenaars Herodotus omtrent Kambyzes verhaalden, overdreven. Wiedemann, *Aeg. Geschichte* 668 f. meent, op grond van mededeelingen van Uza-Hor, den egyptischen priester, dat de schandalen, te Saïs door de perzische krijgslieden bedreven, door den koning afgekeurd en bestraft zijn.

³⁾ Brugsch, a. w. 746. Wiedemann, a. w. 627 f. Ed. Meyer, a. w. 389. De een leest het 4^e, de ander het 6^e regeeringsjaar.

levenden Ptah, dan kan deze inscriptie ten doel hebben gehad de gruweldaad te verzoenen. Officiële waarheid, om de gemoederen te sussen, zooals dat nog gebruikelijk is. De leidende priesterschap, en dat was in dezen tijd die van Saïs en Memfis, vooral de eerste, had er belang bij met den heerscher van 't oogenblik op goeden voet te staan en zijn gunst in 't voordeel van hun tempels en eerdiensten aan te wenden. In werkelijkheid is Kambyzes nog veel minder een aanbidder van Ptah of Neit, of welke egyptische godheid ook, geweest. Al heeft de innerlijke wrok der priesters en de haat des volks het beeld van dezen veroveraar te zwart gekleurd, men mag aannemen, dat hij zijn minachting voor het nauwlijks onder symboliek verborgen fetisisme der Egyptenaars niet altijd heeft kunnen bedwingen. Hij was, zooals blijkt uit alles wat wij van hem weten, een hartstochtelijk man, die zich door zijn luimen liet regeeren en, als hij onttemd was, aan 'tgeen voorzichtigheid en staatkunde hem geboden niet meer dacht. Men heeft hem zelfs voor waanzinnig gehouden, waarvoor echter geen bewijs is. Dat hij tegen daden van geweld niet opzag blijkt uit het vermoorden van zijn broeder, dien hij niet vertrouwde. Maar in elk geval pleit hetgeen van hem verteld wordt meer voor de waarschijnlijkheid dat hij, zoo al geen belijder in den zin van 't Avesta, toch een Mazdayasner geweest is, en wat de egyptische priesters in openbare stukken van hem gelieven te zeggen of hem in den mond leggen, pleit er evenmin tegen, als wat men te Babel aan zijn vader toeschreef tegen het Mazdaïsme van dezen ¹⁾).

¹⁾ Gray, a. p. maakt zich van Kambyzes wat al te gemakkelijk af op grond van de naofore statuette van Saïs. Hier is toch geen wezenlijk verschil met den mazdayasner Darius.

4. DE GODSDIENST VAN DEN JONGEREN TAK DER ACHAEMENIDEN.

In al de inschriften door den jongeren tak der Achaemeniden nagelaten, is de godsleer niet wezenlijk verschillend. Dezelfde belijdenis door Darius Hystaspis en Xerxes gedurig herhaald, vindt men nog letterlijk weder aan het hoofd van een inschrift van Artaxerxes Ochus (*Astakhšathra vahuka*). Natuurlijk, want zij stond vast en was een onveranderlijke formule geworden. Het eenige verschil is, dat de laatstgenoemde vorst den god Mithra, en dat reeds zijn vader Mithra en Anâhita met name noemt, en zij dus niet, gelijk hun voorgangers, slechts van goden in 't algemeen spreken. „De groote God ¹⁾”, zoo luidt deze telkens herhaalde belijdenis, „is Auramazda, die deze aarde schiep, die dezen hemel schiep, die het geluk ²⁾ schiep voor den mensch”, en zij voegen er bij, dat diezelfde god hen tot koning gemaakt heeft, „één koning, één gebieder over velen.” In zijn grafschrift zegt Darius I: „Toen Auramazda deze aarde in verwarring zag” — waarmee hij zinspeelt op de verwarring waarin het rijk in de laatste jaren van Kambyzes verkeerde en de oproeren die hijzelf in den aanvang zijner regeering te dempen had — „vertrouwde hij haar mij toe, maakte hij mij tot koning . . . ; door den wil van Auramazda bracht ik haar tot rust” ³⁾. Hem roept hij aan in de verlegenheid en de God komt hem te hulp ⁴⁾. Alles wat hij deed

¹⁾ De gewone vertaling van *Baga vazraka Auramazdâ*: „een groot god is A.” kan niet juist zijn, waar van andere goden geen sprake is.

²⁾ *Šiyâtis* is de goddelijke zegen, het geluk. Vgl. Dar. Persep. a (I Pers.), 22—24, „wanneer het perzische volk (of: leger) beschermd (veilig) is, zoo zal in lengte van tijd het geluk (*šiyâtis*) nederdalen op dit huis, door Aurâ.” *Aurâ*, door Spiegel als vocat. opgevat, doch beter als instrumental., kan wel niet anders dan Auramazda zijn.

³⁾ NR. a. 1 en passim.

⁴⁾ De laatste woorden luiden letterlijk: „stelde ik haar weder in

op verschillende wijze heeft hij verricht overeenkomstig den wil van Auramazda ¹⁾, en daarom deed hij meer dan de koningen, zijn voorgangers ²⁾. En die hulp van Auramazda heeft hij daaraan te danken, dat hij niet twistgierig, geen leugenaar of despoot was en naar de wet ³⁾ regeerde. Tot dien God richt hij zijn gebed, om hemzelf, zijn huis en zijn land te beschermen, en zijn laatste vermaning aan zijn onderdanen is: „O mensch, acht de geboden van Auramazda niet afschrikkend (eigenlijk: stinkend), verlaat het rechte pad niet, en wees niet weerbarstig” ⁴⁾.

Geheel in denzelfden geest spreekt Xerxes in de veel minder uitvoerige inschriften die wij van hem bezitten. Ook hij verklaart niets tot stand gebracht te hebben zonder den wil van Auramazda, en hij roept diens bescherming in over

haar plaats”, wat een navolging schijnt van het in de assyrische inschriften honderde malen voorkomende *ana ašrašu utir*. Vgl. ook Beh. col. 1, l. 10.

¹⁾ Beh. col. 1, § 14 en 18.

²⁾ Beh. col. IV. § 58. Daarin ligt natuurlijk niet opgesloten, dat deze voorgangers geen Mazdayasniers waren.

³⁾ Beh. col. IV, § 62, *abaštā(m)*, of naar andere lezing *abišta(m)*, wordt in den babylonischen tekst weergegeven door *ina dēnātu*, in den zoogenaamd nieuw-suzischen door *pāturukku*, 'tgeen beide beteekent: „naar de wet”. Men heeft natuurlijk aanstonds aan 't Avesta gedacht en 't is wel zeker 't zelfde woord. Doch daarmee is natuurlijk niet bedoeld de codex, dien wij nu nog onder dien naam bezitten. Als Darius erbij voegt, „dat hij geen geweld heeft gedaan aan *šakauri* en . . . *huvatam*,” dan is de fantasie van Oppert noodig, om in deze nog onverklaarde en nergens meer voorkomende woorden, nevens het Avesta, den Commentaar, het Gebed en zelfs de vertalingen te willen vinden. In elk geval is met *abašta* een heilige wet bedoeld, verschillend van den in § 64 genoemden „firman” van Auramazda: *hyā auramazdāhā framānā*. Williams Jackson, JAOS. XXI, 169 verwerpt terecht de emendatie door Foy voorgesteld KZ. XXXV, 45, in pl. v. *ābaštām — arštām*.

⁴⁾ NR. l. 51 sq. en 58. „Niet weerbarstig”, naar de lezing van Weissbach *ma stakava*, vgl. skr. *stak*, „weerstand, zich verzetten. Spiegel leest *ma starava*, „zondig niet”.

zijn rijk en over de gebouwen, door hem en door zijn vader te Persepolis opgericht ¹⁾).

Men moet den klaren zin dezer teksten geweld aandoen, om in den hier beleden god Auramazda een natuurgod te zien. Uitdrukkingen en voorstellingen zooals men ze hier aantreft behooren uitsluitend tot een ethischen godsdienst. De nieuw-suzische of elamietische vertaler, die wel wist dat de in Suza resideerende perzische vorsten een andere religie hadden dan die zijner landgenooten, voegde achter den naam Uramašta, zooals Auramazda in zijn taal heet, „de god der Ariyers” ²⁾, als de nationale god van 't heerschende volk en van het koningshuis.

Het is waar, de Achaemeniden spreken ook nog van andere goden. Dat zij Auramazda „den grootsten der goden” heeten ³⁾ is geen bezwaar tegen hun betrekkelijk monotheïsme, want daarin ligt alleen opgesloten dat hij de grootste van alle goden was, onverschillig of zij die ook vereerden. In Exodus wordt van Jahve hetzelfde gezegd en meer dan eens heet deze zelfs „God der goden” ⁴⁾. Maar van meer belang is, dat de inschriften herhaaldelijk uitdrukkingen bevatten als deze: „Auramazda met de stamgoden”, of „met de andere goden die er zijn,” of „met de andere goden”, of eenvoudig „met de goden”, wier bescherming de koningen dus eveneens inriepen en die zij dus meê vereerden. En beide Artaxerxes II en III vragen ook bescherming, de een van „den god Mithra”, de ander van de beide goden Mithra en Anâhita, al laten zij Auramazda als de

¹⁾ Xerx. Persep. a (D), l. 15. Vgl. ook b. c. en d. (A).

²⁾ *annap marriyanam*, Beh. col. III, § 50 en 51. Reeds Windischmann heeft terecht ingezien, dat wij hier met geen natuurgod te doen hebben, *Zor. Studien* S. 121 f.

³⁾ Dar. Persep. d. (H Sp.) § 1. Xerxes, Elv. § 1, *hya mathišta bagânâm*.

⁴⁾ Exod. 18, 11. Jos. 10, 17. Ps. 136, 20 en 50, 2.

meerdere voorafgaan ¹⁾). Maar wij kunnen zelfs van zarthustrische Mazdayasners niet anders verwachten. Ook het Avesta, bepaaldelijk het jongere, plaatst naast Ahura Mazda een groot aantal yazata's, al verheft het hem steeds daarboven, en het bevat niet weinig aanroepingen tot hen gericht en liederen tot hun eer. Wij behoeven nauwlijks te herinneren, dat juist Mithra en Anâhita tot de voornaamste dier yazata's behoorden en dat aan elk hunner een belangrijke yašt was gewijd. Van de twee-eenheid Mithra-Ahura hebben wij reeds gesproken. De strengste Atharvan zou de Achaemeniden, althans op grond van hun inschriften, niet voor ketters hebben kunnen verklaren.

Wel noemen zij zich noch Mazdayasners ²⁾, noch Zarthustriërs, zooals de geloofsbelijdenis het heeft. Maar een volledige theologische confessie kan toch in oorkonden als deze niet verwacht worden. Niemand twijfelt of Açoka is althans gedurende de laatste jaren van zijn regeering een Buddhist geweest en in den vroegeren tijd schijnt hij zich

¹⁾ *Hadâ bagaibiš vithibiš* beduidt zeker „met de goden van den stam”, of misschien „van het (konings)huis”. *Vitha*, *vithiyâ* komen in die beteekenis meermalen voor. G. Hüsing, *Die iranischen Eigennamen in den Achaemenideninschriften*, S. 25, wil *vitha* met *visa* = *vispa* gelijkstellen, 'tzij *visaibiš*, 'tzij *vithaibiš* lezen, en eenvoudig „alle” vertalen. Hij wijst er op dat dit ook in de babylonische en nieuw-suzische teksten voorkomt, maar heeft niet opgemerkt dat waar deze *itti ilâni gabbi* en *anap marpepta-itaka* hebben, in den perzischen tekst alleen *hada bagaibiš* staat. Zie Xerx. Persep. Ea, 18; Eb, 26 sq.; A, 28 sq., Ca, 12 en 15, Cb, 21—25. Windischmann herinnert aan de *θεοὶ πατῆροι* der Achaemeniden bij Xenophon. Bartholomae, *GR. der iran Philol.* 1, 226 en reeds *Irân. Forschungen* 8, 251 f. Darmesteter, *ZA.* III, 364 suiv. en onlangs nog Gray, *JAOS*, XXI, 182 zijn van 'tzelfde gevoelen als Hüsing. De zaak is niet zonder gewicht, maar ook al was het „alle goden” zou dit de Achaemeniden nog niet tot grooter polytheïsten maken dan de avestische Atharvans.

²⁾ *Auramazdiya taiyiya* enz. wordt door sommigen vertaald: „als Auramazdavereerder zweer ik”, maar het is zeer te betwijfelen, of dit juist is.

bij de Jaina's aangesloten te hebben; maar nooit noemt hij zich òf een Jaina, òf een Bauddha. Zelfs de zeer rechtzinnige Sāsāniden noemen zich op hun munten en in hun inschriften wel *mazdayasn*, maar zonder meer, nooit ahurisch of zarathustrisch, zooals de geloofsbelijdenis dat eischt. De Achaemeniden behoefden zich echter niet zoo te betitelen. Zij toonen duidelijk, dat zij het waren, en wel in den geest van den zarathustrischen godsdienst. De leer omtrent Auramazda, den schepper van hemel en aarde, van den mensch en de zegeningen die hij smaakt, wiens wil in alles moet worden geëerbiedigd en gehoorzaamd, die aan de koningen hun heerschappij geschonken heeft en hun bijstaat in den strijd tegen de vijanden des rijks en de rebellen, louter leugenaars die ze zijn, die vorst en land beschermt tegen het booze en tegen demonen als Haina, Dušiyarā en Draugā ¹⁾ — deze leer verschilt niet wezenlijk van de zarathustrische, zooals wij haar uit het Avesta kennen. De sterke afkeer van leugen en bedrog, waaruit Darius alle boosheid en bijzonder alle verzet tegen zijn gezag, allen opstand afleidt, en zijn vermaning om steeds het rechte pad te houden, zijn karakteristiek avestisch en zarathustrisch ²⁾. „Voor de leugen pas streng op. Een man die een leugenaar is, straf dien streng”, zoo heet het in het groote inschrift van Behištān ³⁾. En die alleen maar den vierden Fargard

¹⁾ *Haina*, av. *haēna*, het (vijandige) heir, de horde, komt in 't Avesta niet voor als een daēva of drukhš, maar zooals 't schijnt slechts als een vijandelijk leger. Hier bij Darius kan er slechts een booze geest mee bedoeld zijn, vooreerst wegens 't verband, en ten andere omdat een veldheer als Darius met vijandige legers wel raad wist en toen althans geen vijandigen inval van een groote mogendheid had te vreezen. Darmesteter denkt aan turanische horden, doch daarvan had Darius niets meer te duchten. Dušiyarā en Draugā zijn hier, evenals Duzhyairya en Draogha, haar equivalenten in 't Avesta, demonen.

²⁾ Will. Jackson, a. p. p. 171 vergelijkt zeer juist *pathəm tyām rāstām* van de inscriptie met het gewone avestische *raxištəm pantām*.

³⁾ Beh. col. IV, l. 37 sq.

van den Vendidâd of den Mihir-yašt gelezen heeft, weet hoe streng ook het Avesta tegen alle leugen, bedrog en trouwbreuk gekant is ¹⁾).

Van groot belang voor de vraag, in hoeverre de Mazdadienst der Achaemeniden van den jongeren tak met de rechtzinnig zarathustrische voorschriften en gebruiken overeenstemden, is het bericht van Darius I omtrent den Magiër, die zich in plaats van Kambyzes' vermoorden broeder Bardiya op den troon had geplaatst en door Darius, met medewerking van de hoofden der overige adellijke huizen van Perzië, verast en gedood werd. Jammer, dat de mededeeling zoo kort en duister is. Nadat hij het dooden van den overweldiger verhaald heeft, gaat de koning aldus voort: „Toen heb ik de *âyadanâ's*, die Ganmâta de Maguš vernield had, (weder) gemaakt” ²⁾. Wat nu verder volgt is historisch van gewicht maar voor een deel ook zeer duister; wij kunnen 't echter laten rusten omdat het op den godsdienst geen betrekking heeft.

In elk geval waren de *âyadana's* die Gaumâta verwoest had en die Darius herstelde, een soort van tempels, want de beide andere teksten, zoowel de semietische als de nieuw-suzische, geven het weder door „godshuizen,” waarmee

¹⁾ Windischmann. *Zor. Stud.* p. 121 ff. heeft een menigte overeenkomsten, ook in uitdrukkingen, tusschen de Inschriften en het Avesta opgesomd, waarvan de meeste nog de aandacht verdienen.

²⁾ Beh. col. I, l. 63 sqq. Terecht verbindt W. Foy, ZDMG., LVI, 341, *âyadanâ* met het voorafgaande *adam akunavam*, en *niyatrârayam* met de volgende zinsnede. Op deze schikking is ook mijn vertaling gegrond. Men vergelijke behalve de vertalingen in de uitgaven van Spiegel en Weissbach, W. Foy in KZ. 33, 419 f. en ZDMG. L, 132 ff. Daartegen Justi, ZDMG. LIII, 89 ff. Tegen hem en Bang (*Mélanges de Harlex*, p. 10) wederom Foy, ZDMG. LIV, 341 ff. Het overige in § 14 is duidelijk genoeg. Darius zegt, dat hij alles in Medië en Perzië weer op den ouden voet bracht, en met inspanning van alle krachten voor zijn huis de plaats, die het vroeger ingenomen en waarvan de Magiër het beroofd had, heroverde.

in den regel tempels bedoeld worden ¹⁾. En nu getuigen niet slechts Herodotus en Xenophon, maar ook Strabo nog zooveel eeuwen later, dat de Perzen eigenlijk geen tempels, maar slechts „gewijde oorden” kennen en beroept zich nog Clemens Alexandrinus ²⁾ op het getuigenis van Dinon, den vader van Alexander's geneesheer Klitarchus, dat de Perzen onder den vrijen hemel offerden en geen beelden gebruikten. Ook het Avesta gewaagt er niet van. Pausanias, in de tweede eeuw onzer jaartelling, is de eerste die van Perzische tempels spreekt, en dat zij onder de Sâsâniden en zelfs onder de latere Arsaciden, ook voor den zarathustrischen eerdienst bestonden, is zeker. Hoe deze tegenstrijdigheid op te lossen? Ik meen, dat Dieulafoy daarop het rechte antwoord gegeven heeft. Wij hebben reeds opgemerkt, dat de zuivere vuurdienst, namelijk het onderhouden en reinhouden en daardoor vereeren van het heiligste aller vuren, het vuur Verethragna en de Daityô-gâtu, een dienst alleen aan de zorg der priesters, der Atharvans toevertrouwd, onderscheiden moet worden van den vuurdienst des konings, zooals hij op de reliefs te Persepolis staat afgebeeld en zooals hij geschiedde op de altaren, die de vorst zelf op zijn krijgstochten met zich voerde en die bij optochten voor hem uit werden gedragen, maar

¹⁾ Er zijn in de Achaemeniden-inschriften nog een paar andere woorden, die men wel als „tempel” heeft opgevat. Zoo *apadana*, Artax. Sus. a., 3 en Hamadan 5, waarmee echter een paleis schijnt bedoeld te zijn, een gebouw althans zoo eigenaardig perzisch, dat de babylonische tekst het onvertaald laat (*šum apadana*). Voorts *tacara*, in de babylonische vertaling eenvoudig *bitu*, huis, een vorstelijke woning dus. In 't NPerzisch is *tajar* een verwarmbaar winterhuis of een zomerhuis, in 't Armen. heeft het naast de beteekenissen „paleis, huis, eetzaal” enz. ook die van „tempel”. Zie H. Hübschmann, *Armen. Grammatik* I, 1, 251. Anders is 't met *âyadanâ*, dat wegens het babylon. *bitâti ša ilâni* als „tempels” of „heilighdommen” moet worden aanvaard en niet, zooals Oppert wil, met „altaar” vertaald mag worden. Het woord komt van *yad* = *yaz*, „offeren, aanbidden”.

²⁾ *Cohort. ad Gentes*, c. 5.

vooral van de eigenlijke offeranden, waarbij dieroffers aan de goden ter spijze werden gegeven. Deze laatste hadden plaats in de open lucht, en daarvoor dienden die verhoogde plaatsen, ook vuurplaatsen (*ateš gah*) genoemd, welke men nog bij Nakš-i-Ruštē en elders in Irān aantreft, doch waar geen eeuwig vuur werd onderhouden, maar alleen een tijdelijk vuur ontstoken om het offervleesch te bereiden. Hij toonde aan, dat dit eeuwige vuur, dat niet alleen niet mocht uitgaan, maar ook van alle besmetting rein moest worden gehouden, zoodat de priester zelf het niet mocht naderen dan na alle voorzorgen te hebben genomen om het noch door zijn adem, noch door zijn aanraking te besmetten, in Perzië met zijn ruw en regenachtig klimaat niet onder den blooten hemel kon worden onderhouden, maar een streng afgesloten en overdekt vertrek vorderde. Al de voorschriften van 't Avesta omtrent dit heiligste aller vuren vereischen zulk een besloten plaats, al wordt zij daar nimmer genoemd. Deze woning van 't heilige vuur, alleen voor priesters toegankelijk, wordt nu met dit *âyadana* bedoeld. Zelfs meent Dieulafoy de overblijfselen van zulk een gebouw uit den tijd van Artaxerxes Mnemon te Suza gevonden te hebben ¹⁾. Wij behoeven dus de berichten der ouden aangaande het ontbreken van tempels bij de Perzen niet te verwerpen, aangezien een gebouw als het genoemde in de oogen der Grieken noch een tempel (*ἱερόν*), noch, wegens 't ontbreken van een godenbeeld, een heiligdom (*ναός*) was, en zij er naar alle waarschijnlijkheid nooit een gezien en er misschien niet eens van gehoord hadden.

Intusschen blijft nog de vraag, wat den Magiër Gaumâta bewogen kan hebben, de *âyadana*'s der Perzen te vernielen, terwijl hij toch, naar het zeker juiste bericht van Herodotus ²⁾,

¹⁾ M. Dieulafoy, *L'Acropole de Suze*, pp. 390 suivv. Dat het gebouw, te Suza ontdekt, een *âyadana* geweest zou zijn, is niet onwaarschijnlijk, doch niet volkomen zeker.

²⁾ Herod. 3, 7.

aan de priesterschappen van afgodische tempels allerlei gunsten bewees. Dieulafoy grondt daarop een samengestelde hypothese, die niet de minste waarschijnlijkheid heeft, en althans deze daad van Gaumâta niet verklaren kan. De Magiërs zouden voorstanders van den ouden natuurdienst en dualisten geweest zijn, die Speñta mainyu en Añra mainyu beiden vereerden en den eersten nog niet met Auramazda vereenzelvigden, maar een afschuw hadden van den vuurdienst, zooals die in 't Avesta wordt verordend en dan ook door de Perzen betracht. Daarom waren de âyadana's een doorn in zijn oog. Maar het is dwaas voor de handeling van den overweldiger eenige godsdienstige oorzaak te zoeken. Hij had immers alle reden om te verbergen, dat hij een Magiër was, want hij speelde de rol van Kambyzes' broeder, een Perzer, zoodat hij noch als priester tegen een in zijn oog ketterschen eerdienst, noch als Meder tegen de perzische nationaliteit kon woeden, zonder zich te verraden ¹⁾. Darius zegt ook uitdrukkelijk dat hij alles weer terechtbracht in Perzië, Medië en de andere landen. De rechte toedracht der zaak kunnen wij niet weten, wegens de onduidelijkheid en bedorvenheid van een gedeelte van den tekst. Maar dat de maatregelen door den valschen Bardiya genomen, enkel een politiek doel hadden en hoofdzakelijk gericht waren tegen den wettigen opvolger van Kambyzes, met andere woorden tegen zijn naaste verwanten, van wie hij vermoeden kon, dat zij hun aanspraak op de regeering zouden doen gelden, en tegen de adellijke huizen die hen steunden, mag wel als zeker

¹⁾ Dit heeft ook terecht gezien Maspero, *Histoire ancienne* etc.⁴, III, 671 suiv., ofschoon hem niet kan toegegeven worden dat Gaumâta zelf geen Meder, maar in Perzië geboren was, te Pisyauvada (wat Spiegel voor Pasargadae houdt). Hij trekt alleen vandaar uit met zijn leger, Beh. I, 36, gelijk later ook Vahyazdata, die zich eveneens voor Bardiya uitgaf, zich daarheen terugtrok, Beh. III, 42. Bardiya-Gaumâta woont en sterft in Medië, Beh. I, 58 vg.

worden aangenomen. Dat is ook de beteekenis van de volkomen duidelijke woorden, waarmee Darius het verhaal van zijn restauratie besluit: „Ik spande mij in naar den wil van Auramazda, opdat Gaumâta de Maguš dit ons huis niet zou wegnemen.” En zoo was ook de moord der Magiërs, die den val van den bedrieger volgde, niet door godsdiensthaat ingegeven, maar eenvoudig de wraak voor de poging die een hunner, natuurlijk met hun steun, had aangewend om onder den naam van den jongsten der Achaemeniden van den ouderen tak, aan de heerschappij van 't gansche huis van Hakhâmaniš een einde te maken, en misschien dan ten laatste de medische hegemonie te herstellen ¹⁾. Want dat dit zijn geheime bedoeling was, heeft grond van waarschijnlijkheid, en ook Herodotus weet te verhalen, dat zijn Pseudo-Smerdis juist de Perzen uitsloot van de gunsten, zooals vrijheid van belasting en heeredienst, die hij aan de bewoners der andere gewesten schonk. Hoe het zij, behoudens de jaarlijksche herdenking der Magofonie, bleven de Magiërs de bevoorrechte priesters, ook in Perzië, en hun naam tot op den huidigen dag nog de meest geëerde in de zarathustrische hiërarchie. Alleen was hun voor goed de lust benomen, om zich ook van 't staatsgezag meester te maken, zoolang de Achaemeniden op den troon zaten.

Men heeft er groot gewicht aan gehecht, dat de Achaemeniden in hun inschriften *Aïra mainyu* niet noemen en brengt dit in verband met hetgeen Herodotus verhaalt omtrent een offer door den perzischen koning aan den

¹⁾ Gedeeltelijk is dit in overeenstemming met hetgeen reeds Maspero, *Histoire Ancienne*⁴, III, 671 s. en J. Marquardt, *Fundamente israelitischer und jüdischer Gesch.* 48, n. 3. gezien hebben. Vgl. Darmesteter in JAs. 1894, III, 530 s. Men herinnere zich dat Hystaspes volgens Herodotus 3, 70 onder Kambyzes satraap van Perzië was. De wilde hypothese, dat hij, en dus ook Darius slechts verre verwanten van den koning waren, Winckler, *Unters. altoriental. Gesch.* 126—128 is geheel uit de lucht gegrepen.

onderaardschen god gebracht, gelijk een aanroeping aan Areimanios ook een enkele maal op de monumenten der Mithras-mysteriën voorkomt. Natuurlijk zou dit alleen kunnen gelden van Darius, want de gedenksteen en van gebouwen of zalen en de grafschriften, kortom de korte teksten zijner opvolgers kunnen hier niet in aanmerking komen. Inderdaad, evenals hij van Hainâ, Dusiyâra, Draugâ gewaagt, had hij ook van Anra mainyu kunnen spreken. Maar een *argumentum e silentio* beduidt niet veel, tenzij men kan aantoonen dat het stilzwijgen niet aan toeval kan worden toegeschreven. En dat kan men hier niet bewijzen. Trouwens, over het scherpgeteekende dualisme Ahuramazda-Anra-mainyu van het jonger Avesta is het laatste woord nog niet gezegd. Het is ook daar niet volstrekt algemeen en het meest uitgewerkt in de blijkbaar jongste gedeelten of in erkende proza-invoegsels tusschen den metrischen tekst. Misschien had het althans in Darius' tijd zijn weg tot de Perzen nog niet gevonden en was Anra mainyu voor hen nog wat hij oorspronkelijk was, de onderaardsche doodsgod. Wij beweren geenszins dat aan de Perzen van die dagen het Avesta zooals wij het bezitten reeds bekend en de leer daarin vervat normatief was, en wij zijn veeleer geneigd het tegendeel aan te nemen. Al wat wij meenen dat vaststaat is: de Achaemeniden waren niet slechts Mazdayasners maar Zarathustriërs. Die van Auramazda spreekt zooals zij, kan niet anders zijn dan dat. En wat het andere *argumentum e silentio* aangaat, namelijk dat zij de Ameša speñta's niet noemen, dit verliest al zijn waarde tegenover een merkwaardig feit. Het is dit. Op zijn laatst tegen 400 v. C., dus nog onder de regeering der Achaemeniden bezaten de Kappadociërs een kalender, waarin met den Schepper en de Fravaši's de namen der zes Amšasbands en van eenige mindere yazata's voorkomen. De orde is een andere dan de gewone in 't Avesta en de namen zijn blijkbaar verbasterd uit een oorspronkelijk perzischen vorm

en niet uit den avestischen. Zij moeten die dus ongetwijfeld van de Medoperzen gekregen hebben ¹⁾. En men kan moeilijk aannemen, dat hetgeen zij zonder de Perzen niet geweten zouden hebben, aan dezen en hun koningen onbekend zou zijn geweest.

5. DE GODSDIENST DER ACHAEMENIDEN VAN DEN JONGEREN TAK NAAR UITHEEMSCHE BRONNEN.

Vatten wij de uitkomst van ons onderzoek der Achaemeniden-inschriften samen, dan zagen wij, dat, hoe men ook over den godsdienst van de eerste twee koningen uit dat huis moge oordeelen, de vorsten van den jongeren tak der dynastie geen aanhangers van een natuurdienst, geen aanbidders van een natuurgod konden zijn, maar dat hun God, de Schepper van hemel en aarde, van den mensch en zijn geluk dezelfde ethische god was als die in 't Avesta als de God door Zarathuštra geopenbaard wordt voorgesteld. De *baga's* die zij nevens hem aanbaden, doch zonder ze met hem, den *baga vazraka*, den grooten God, gelijk te stellen, nemen tegenover hem geen andere plaats in, dan de *yazata's* in 't jonger Avesta. Zelfs hun nationale god Mithra kan, voordat hij, waarschijnlijk in Babel, de god van een mystiek naturalisme werd, ook voor hen geen zuivere natuurgod meer geweest zijn, want de Veda getuigt, dat hij dit voor hun oost-arische voorvaders niet eens meer was. Vergeten was hij niet, ofschoon Darius en Xerxes hem niet noemen, want in eigennamen komt hij reeds onder Cyrus en ook in Medië voor. Maar zijn dienst zal wellicht eenigszins op den achtergrond zijn geraakt, totdat hij onder de laatste Achaemeniden in een waarschijn-

¹⁾ Vgl. Franz Cumont, *Monum. de Mithra* I, 132. II, 6 en Benfey-Stern en de Lagarde aldaar aangehaald. Zie ook Darmesteter, *ZA.*, I, 33 suiv.

lijk onder babylonischen invloed gewijzigden vorm en vroeger al in 't rechtzinnige Zarathustrisme herleefde. De vraag is nu of de niet-perzische bronnen, voor zoover zij iets berichten dat betrekking heeft op den godsdienst van Darius I en zijn opvolgers met die uitkomsten overeenstemmen, ze bevestigen of verzwakken.

Letten wij dan in de eerste plaats op hun houding tegenover de godsdiensten der volken, die zij aan hun gezag onderwierpen of met wie zij oorlog voerden, dan schijnt die zeer inconsequent te zijn. Onder Darius Hystaspis vernielen zijn generaals Dates en Artafernes al de heilighdommen op Naxos, maar aan de Deliërs, die reeds in angst hun eiland verlaten hadden, zendt Dates een heraut, om hun te doen weten, dat volgens het uitdrukkelijk bevel des konings hun land gespaard moest worden, omdat daar twee goden, Apollo en Artemis, geboren waren ¹⁾. Maar de tegenstrijdigheid vervalt als men bedenkt, dat Naxos bestraft moest worden, — tegenstand tegen hun heerschappij konden de perzische koningen nooit verdragen — en dat Darius in Apollo en Artemis, hetzij Zon en Maan, voorwerpen van vereering ook voor den zarathustrischen Mazdayasner, hetzij Mithra en Anâhita moest zien, wier vermeende geboorteplaats hij dus behoorde te eerbiedigen ²⁾. Die eerbied voor Apollo blijkt ook uit het verhaal van Herodotus ³⁾, dat Datis, tengevolge van een droom, de heele vloot laat doorzoeken naar een met goud belegd standbeeld van den god,

¹⁾ Herod. 6, 96 en 97.

²⁾ Cumont, *Monum. de Mithra*, I, 121, n. 4 houdt tegen Duncker staande, dat de Achaemeniden in Apollo niet Mithra zagen, maar de Zon en in Artemis de Maan. Zie de pll. door hem aangehaald. Hij schijnt wel gelijk te hebben, voorzoover de helleensche Apollo en Artemis betreft. Dat de klein-aziatische Artemis echter, evenals somtijds Athênê en Aphroditê, met Anâhita vereenzelvigd werd, is zeker, en hoogst waarschijnlijk ook, dat men in den klein-aziatischen Apollo Mithra zag.

³⁾ Herod. 6, 118.

dat was buitgemaakt, en als hij 't in een fenicisch schip heeft gevonden, het naar Delos brengt, met bevel het later aan het thebaansche Dèlion te Tanagra weer te geven. Dat deden de Deliërs natuurlijk niet, zoodat de Thebaners het twintig jaren later terug moesten halen. Vreemd mag het daarom schijnen, dat zijn zoon Xerxes een legerafdeeling naar Delfi zendt, om aldaar den tempel te verwoesten, wat hij volgens Plutarchus werkelijk deed, doch wat volgens Herodotus door een wonder verhinderd werd. De laatstgenoemde zegt, dat hij op de schatten in den delfischen tempel aasde, waarvan hem zooveel verteld werd. Het kan zijn, dat dit zijn beweegreden was. Xerxes was hebzuchtig. Ook uit den hoofdtempel van Babel sleepte hij het gouden beeld van den god en vele schatten weg. Bovendien moest Babel getuchtigd worden wegens den opstand van Šamašrib en zoo tot afschrikkend voorbeeld van andere satrapen gesteld¹⁾. Doch tegen het orakel van Delfi hadden de Perzen geen reden van bijzondere ontevredenheid. Wij mogen echter aannemen, dat Herodotus beter ingelicht was dan Plutarchus, en dat de verwoesting of plundering van den tempel, indien zij al, wat niet zoo zeker is, in het plan van Xerxes lag, om welke reden dan ook, niet heeft plaats gehad, wat den vromen Griek wel een wonder moest schijnen. Xerxes vermijdt den tempel van den schrikkelijken Zeus Lafystius te Alos in Achaia, een god die met menschenoffers gediend werd, en spaart ook aldaar het huis der nazaten van Athamas²⁾, maar de Akropolis met al haar heiligdommen verwoest hij³⁾. Op de Atheners waren de Perzen fel gebeten, omdat zij aan het verbranden van Sardes hadden deelgenomen. Reeds Darius zou een zijner dienaren hebben gelast, hem bij elken maaltijd te herinneren: „Heer, gedenk de Atheners!” en

¹⁾ Aldus terecht Maspero, *Histoire ancienne*⁴, III, 716 n. 1 en 2.

²⁾ Herod. 7, 191.

³⁾ Herod. 8, 54.

urig gebeden hebben zich eens op hen te kunnen wreken ¹⁾. Toch schijnt Xerxes berouw gehad te hebben van zijn gewelddaad; althans hij stond dadelijk aan de atheensche ballingen die hem vergezelden toe, een offer naar hun wijze te brengen ²⁾.

Uit een weinige jaren geleden te Deirmenjik in Klein-Azië, nabij het oude Magnesia gevonden inschrift, dat een schrijven van Darius I aan den Griek Gadatas, zijn satraap of minderen ambtenaar, bevat ³⁾, heeft men meenen op te maken, dat de koning een polytheïst was. Maar er is daarvan niets in den tekst te ontdekken. De koning, na Gadatas geprezen te hebben wegens zijn zorg voor den aanplant van vreemde boomsoorten, dreigt hem met zijn ongenade, indien hij voortgaat zijn beschikking omtrent de grieksche goden niet in acht te nemen. Gadatas had namelijk aan de gewijde tuiniers van Apollo schatting opgelegd en hen bovendien gedwongen ook ongewijden grond te bebouwen. En nu beroept Darius zich op de gezindheid die reeds zijn voorvaders getoond hadden jegens dezen god, die, naar 't schijnt, eens een voor de Perzen gunstig orakel had gegeven. Hier is niet anders dan wijze staatkunde. Dienaars van een god, die de Perzen welgezind was, moesten ontzien en niet in hun rechten gekrenkt worden. En bovendien, die god was Apollo, voor wien de Perzen, wegens zijn gelijkenis met Mithra of wegens

¹⁾ Herod. 5, 105.

²⁾ Herodotus weet niet, of hij in den droom een gezicht had, dan of hij gewetenswroeging voelde wegens 't verbranden van den tempel: *εἴτε καὶ ἐνθ' ὁμίον οἱ ἐγένετο ἐμπρήσαντι τὸ ἱερόν.*

³⁾ Het monument bevindt zich thans in het Louvre. Gevonden en uitgegeven door Cousin en Deschamps, *Bull. de corresp. hellénique* XIII, 530 suiv., vgl. XIV, 646 s. Zie ook Ed. Meyer, *Entstehung des Judenthums*, S. 19 f. en thans ook GA. III, 95, vgl. S. 4. Terecht is opgemerkt, dat de grieksche vertaling de hand van een schrijver uit de kanselarij van Darius verraaft, en dus officiëel is. L. H. Gray, *JAOS*, XXI, 183, maakt uit deze inscriptie de gevolgtrekking, dat Darius geen Zarathustriër kon zijn; ik zie niet in, waarom.

zijn beteekenis als zonnegod, een bijzondere vereering hadden. Dat hij hem in een aan een Griek gericht bevelschrift een *Σεός*, een god noemt, is natuurlijk, want dat was in 't grieksch de eenig mogelijke vertaling van het perzische *baga*. Zelfs al wilde men Darius' voorvaders op wie hij zich beroept voor niet-mazdayasners houden, waartoe men trouwens geen recht heeft, zou hij, hoewel Mazdayasner, zonder zijn geloof te verzaken, om politieke redenen, vooral jegens dezen god wel dezelfde gezindheid kunnen koesteren als zij.

In Egypte had Kambyzes het voor goed voor de Perzen bedorven. Darius beproefde het met een verzoenende politiek, gaf, zooals verhaald wordt ¹⁾, aan den tempel van Memfis een nieuwen Apis ten geschenke en bouwde aan die van Amun-Rê in de Oasis, van Ptah te Memfis en van Horus te Edfu. Maar het mocht niet baten. Opper-Egypte hield zich wel rustig, omdat het niet veel meer in te brengen had, maar in het Delta betreurde men nog altijd den val der Saïeten en droomde men van een herstel der inheemsche dynastie. Aan den opstand, die nu uitbrak, was de godsdienst niet vreemd. Hij ging uit van Buto en werd door de priesterschap en het orakel van die plaats aangevuurd. Achtten zij zich verwaarloosd voor de aloude eerdiensten van het Zuiden en van Memfis? Zeker is, dat toen Xerxes zich gehaast had, na den dood zijns vaders den opstand te dempen, hij alle andere tempels in 't bezit van hun inkomsten liet, maar Buto van alle voorrechten en eigendommen beroofde. Men vergaf hem dit nooit. Toen hij in 465 v. C. door zijn zoon Darius vermoord werd, zagen de Egyptenaars daarin een straf des hemels ²⁾. Dat de Perzen

¹⁾ Ed. Meyer, *Geschichte Aegyptens*, S. 391 beschouwt het verhaal omtrent den Apis als een anekdote, ik weet niet waarom.

²⁾ Zie de stèle uit den tijd der Ptolemaeën bij Brugsch, *Geschichte Aegyptens*², S. 760. Zoowel Ed. Meyer, a. p. S. 392 als Maspero, *Histoire ancienne*⁴, III, 715 meent, dat de toegevendheid en verdraag-

tegenover de Joden dezelfde politiek volgden, is bekend. De bedenkingen van Sisines, den Satraap van Syrië en Babylonië, tegen den tempelbouw, konden Darius niet bewegen dien te verbieden. Integendeel, hij nam zelf de kosten daarvan op zich en hij hechtte er zooveel waarde aan, te Jeruzalem dagelijks een offer voor hem en zijn huis te doen slachten, dat hij beval de daarvoor noodige dieren evenzoo aan de priesters te leveren. Men zie daarin geen verzaking van zijn mazdayasnisch geloof. Den godsdienst der Joden, die voor een groot deel in hun nabijheid leefden en waarvan er steeds als gunstelingen en ambtenaren toegang hadden aan hun hof, kenden de perzische koningen van nabij, en zij wisten dus wel dat Jahve, al werd hij naar anderen ritus geëerd dan Auramazda, geen daëva, maar de groote God des hemels, de schepper van hemel en aarde was evenals deze, schoon onder een anderen naam. Ook lag in dat dagelijksch offer voor den koning en zijn huis, door de priesterschap van een onderworpen volk gebracht, een erkenning van de perzische soevereiniteit, die groote waarde had.

Wij kunnen ons hier niet verdiepen in de vraag naar de geloofwaardigheid der berichten omtrent den terugkeer der ballingen onder Ezra en de beide zendingen van Nehemia, in de boeken die hun naam dragen. De scherpe critiek daarop door Kusters uitgeoefend en waarvan de uitkomsten door verscheiden geleerden van naam aanvaard, doch door een vakgenoot als Wellhausen en een historicus als Eduard Meyer bestreden werden, blijft ook bij mij aan ernstigen twijfel onderhevig. Maar het vraagstuk is voor de geschiedenis

zaamheid der perzische koningen hun gezag verzwakte en tot herhaalde opstanden aanspoorde. Op zichzelf, meen ik, zouden die zulk een gevolg niet gehad hebben, veeleer het tegendeel. Maar dat zij zich nu voordeden als mede-aanbidders der landsgoden van een onderworpen staat, dan weder in een bui van dolle wraakzucht tot vertwijfeling dreven, bracht de gemoederen tegen hen in beweging.

van den godsdienst der Achaemeniden van ondergeschikt belang. Genoeg zij het te herinneren, dat Artaxerxes I, toen hij zijn schenker Nehemia vergunde naar Judaea te trekken en hem zelfs tot stadhouder benoemde, geheel in den geest zijner voorgangers handelde. En dat juist de Joden, in godsdienstig opzicht zoozeer verschillend van hun naburen en wier religie met het Mazdaïsme meer overeenkwam dan met een der andere godsdiensten in het Perzische rijk, tot de meest begunstigde der onderdanen van den koning der koningen behoorde, pleit veeleer vóór dan tegen het zarathustrisch geloof der Achaemeniden ¹⁾.

Want uit alles blijkt, dat de Achaemeniden van den jongeren tak zich somtijds door sympathie voor een god dien zij aan den hunnen verwant achtten, somtijds door bijgeloovige vrees voor een geweldige godheid, in den regel echter door staatkundige overwegingen lieten leiden. Het beginsel hunner staatkunde, althans van de wijzeren onder hen, was hetzelfde dat reeds door Cyrus was toegepast, verdraagzaamheid tegenover de vreemde eerdiensten. Weken zij daarvan af, dan was het, omdat zij 't noodig achtten te straffen of wraak te oefenen. Aan propaganda voor hun godsdienst schijnen zij niet te hebben gedacht, zelfs niet bij de aan hen onderworpen Elamieten, Babyloniërs, West-Aziaten en Egyptenaars, nog veel minder bij de Hellenen. Auramazda was de god der Ariërs, wien zij voor zich trouw bleven, en zij vonden 't natuurlijk, dat ook andere natiën hetzelfde deden jegens hun eigen goden. Slechts wanneer die goden hun aanbidders tot opstand tegen hun gezag aanspoorden, dan werden beiden tezamen gekastijd.

Bedenkelijker schijnt het, wanneer van Xerxes verhaald wordt, dat hij aan vreemde goden offerde. Ik reken daartoe niet, dat hij, gered den Hellespont over te trekken, reuk-

¹⁾ Men vergelijke hierbij de §§ 118—126 van Ed. Meyer's GA. III.

werk laat ontsteken op de bruggen, den weg met myrthen bestrooien en dan bidt tot de Zon, den god plengend uit een gouden beker, dien hij daarna met een gouden mengvat en een perzisch zwaard in de zee werpt ¹⁾; noch dat zijn Magiërs aan den Strymon witte paarden offeren ²⁾; noch dat die Magiërs, na een geweldigen storm, waarbij veel schepen van de vloot te gronde gingen, offers brengen aan de Winden en zelfs aan Thetys en de Nereïden ³⁾; want paardenoffers en vereering van den zonnegod, den windgod Vayu en de geniën der wateren waren met het zarathustrisch geloof niet in strijd. De grieksche namen komen voor rekening van Herodotus. Evenzoo zijn beweren, dat de Perzen het laatstgenoemd offer brachten, omdat de Ioniërs hun iets verteld hadden van den roof van Thetys door Peleus op die plaats. Dat Darius op het altaar te Delos voor 300 talenten wierook deed branden, verklaart zich uit zijn eerbied voor den zonnegod. Maar het schijnt wel een zuiver grieksche cultushandeling die Xerxes, bij het Pergamum van Priamus gekomen, verricht. Daar offert hij duizend ossen aan Athenaia Ilias en plengen zijn Magiërs ter eere der Heroën ⁴⁾. Dit klinkt zeer romantisch; maar kan, ook wat de goden betreft, juist zijn. Men bedenke toch, dat hij de Hellenen ging bevechten en dat Priamus de vijand hunner voorvaderen was. Het kan niet verwonderen, dat hij eenige sympathie voor hem gevoelde, hem misschien wel als een voorzaat van zijn geslacht beschouwde. Trouwens, in taal en afkomst stonden de Frygiërs en hun stamverwanten nader bij de Perzen, dan bij de Grieken. In Priamus' stamgodin kon Xerxes eene zijner eigene godheden, Anáhita of Vanaiñti uperetât, de vrouwelijke yazata der overwinning zien. In

¹⁾ Herod. 7, 54.

²⁾ Herod. 7, 113.

³⁾ Herod. 7, 191.

⁴⁾ Herod. 7, 43.

elk geval staat dit eenigszins zonderlinge feit op zichzelf en is ook niet onverklaarbaar.

Ook de wreedheden meermalen aan Xerxes toegeschreven getuigen nog niet tegen hem als Zarathustriër. Het waren altijd straffen, en even streng als bijvoorbeeld het Avesta is tegen ketters en ongeloovigen of tegen hen die onvergeeflijke zonden plegen, waren de perzische koningen onverbiddelijk tegen dat onvergeeflijkste aller misdrijven, rebellie en overtreding van hun geboden „de wet van Meden en Perzen.” Ook den Mazdayasner geldt het koninklijk gezag als heilig en goddelijk, en ook hij meent dat het met alle kracht moet gehandhaafd worden. Toch is er onder die van Xerxes verhaalde wreedheden een, die lijnrecht indruischt tegen de voorschriften van Zarathuštra volgens het Avesta. Vóór hij den Strymon overtrok zou hij, bij een plaats „Negen wegen” genaamd, evenveel zoons en dochters van inlanders levend begraven hebben, als een offer aan den onderaardschen god, en zijn gemalin Amestris zou, toen zij oud werd, hetzelfde gedaan hebben met tien kinderen uit aanzienlijke perzische familiën ¹⁾. Het is zeker niet gerechtvaardigd uit deze gruweldaden met Herodotus de gevolgtrekking te maken, dat de Perzen de gewoonte hadden menschen levend te begraven. Maar toch blijft de vraag, hoe is het menschenoffer en nog wel een gewijd aan, dat is bestemd tot stilling van, den toorn van een onderaardschen god, te rijmen met de zarathustrische wet, die zoozeer ijvert tegen de vereering der daêva's en tegen 't begraven der dooden? Want al laten wij daar, of de Achaemeniden en de Perzen van hun tijd, met uitzondering van de Magiërs, in hun graven alleen de beenderen bijzetten, nadat de roofvogels zich aan de lijken vergast hadden, dan wel of ze in dit opzicht afweken van de avestische wet, en de lijken na ze gebalsemd te hebben, begroeven — over die kwestie heb ik vroeger gesproken — levend begraven, zoodat de

¹⁾ Herod. 7, 114.

drukhš Nasuš de ongelukkigen bespringt nadat ze reeds in de aarde gelegd zijn, is een ontwijding van Speñta Ârmaiti, die alle beschrijving te boven gaat. Drie dingen zijn hier slechts mogelijk: óf Herodotus was slecht ingelicht en heeft wat al te haastig geloof gehecht aan lasterpraatjes over de vijanden zijns volks, of de Perzen en dus ook de Achaemeniden hadden bij hun Mazdaïsme nog den cultus aan Anra mainyu als doodsgod behouden en poogden hem te verzoenen, óf, en dit is 't waarschijnlijkste, zij hebben, gelijk zoo menigmaal door belijders eener hoogere religie geschiedt, uit bijgeloof en om een bepaald doel te bereiken, Amestris om weer jong te worden, Xerxes om den stroom veilig over te trekken, hun toevlucht genomen tot een barbaarsch gebruik uit vroeger tijd, zonder zich rekenschap te geven hoezeer zij daardoor afweken van den godsdienst, dien zij openlijk beleden.

Zonder twijfel hebben de Achaemeniden en hun volk, evenals misschien reeds vóór hen de Meden en hun vorsten, toen zij den mazdayasnischen godsdienst — en dat is: den zarathustrischen, want er is geen andere Mazdaverering — aannamen, nog menige oude inzetting, vooral huiselijke en stam-culten in stand gehouden. Dergelijke overlevingen vindt men in alle hoogere godsdiensten, den Islâm, het Jodendom, het Christendom zelfs niet uitgesloten. En in het jongere Avesta zien wij immers ook de oude godheden, de daêva's in yazata's herscheppen, de trawanten van Ahura Mazda vermeerderen. Herodotus en Xenofon beschrijven de wagens van Zeus en Helios en de tien heilige nisaeïsche paarden, anderen spreken van het zeldzaam schoone paard van Helios, Die wagens, de eene wit en goud, de andere wit, beide bekranst en door acht of vier witte paarden getrokken, behoorden aan Auramazda en aan Mithra. De bestuurders gingen er naast. In den eersten zat niemand, het was de wagen van den onzichtbaren God. In den tweeden de koning zelf als Mithra's vertegenwoordiger op aarde. Zelfs op hun krijgstochten voerden de koningen deze wagens mee,

waardoor ze ook wel verloren gingen ¹⁾). Maar dat noch deze pracht, noch deze symboliek, noch de vereering van den lichtgod nevens den grooten hemelgod met het jonge-Zarathustrisme in strijd is, bewijst het Avesta zelf, dat ook zoowel aan Anâhita als aan Mithra een wagen toeschrijft door een vierspan getrokken ²⁾).

Kortom, wanneer wij alles samenvatten wat de Achaemeniden zelven uitspreken aangaande hun godsdienst en wat de Grieken daarvan berichten; wanneer wij hen zien afgebeeld op de wanden hunner paleizen, hetzij staande in aanbiddende houding tegenover het heilige vuur waarboven de fravaši, òf van Auramazda òf van henzelfen zweeft, hetzij worstelend met ahrimanische dieren; wanneer wij de Grieken eenstemmig de Perzen hooren roemen om hun angstvallige zorg voor reinheid in alle beteekenis, hun vrees voor al het onbetamelijke (*anaša*), hun fijne kieschheid, hun waarheidsliefde, alle vruchten van de zarathustrische leer; — dan kunnen wij niet anders dan hen voor zarathustrische Mazdayasners houden. Zij verdienden dezen naam beter dan menig bijzantijnsch keizer den christennaam. De vorm van hun godsdienst moge van den avestischen in sommige opzichten verschild hebben, in hoofdzaken kwam hij daarmee overeen. Was hij nog met naturalistische bestanddeelen vermengd, de avestische is dat niet minder, en zuiver natu-

¹⁾ Zie de beschrijving van Xerxes' optocht bij Herod. 7, 40. Vgl. Xenoph. Cyrop. 8, 3, 12. — Dio Chrysost. Orat. 36, § 41 en Q. Curt. 3, 3, 7 spreken van een wagen van Zeus en één zonnepaard. Cumont, *Mon. de Mithra*, II, 61. Het verlies van Xerxes' heiligen wagen en zonnepaarden vermeldt Herod. 8, 115. Den wagen, waarop volgens Herodotus de koning zat, houd ik voor denzelfden die aan Helios, dat is hier zeker aan Mithra, behoort.

²⁾ Abân Yt. 11 en 120. Mihir Yt. 125. Reeds Windischmann heeft daaraan herinnerd. De symboliek, die van het vierspan van Mazda de vier elementen, van dat van Anâhita wind, regen, wolken en hagel maakte, komt natuurlijk voor rekening der dichters en theologen, en is in ieder geval niet oorspronkelijk.

ralisme was hij, reeds blijkens den aanhef hunner inschriften, zeker niet meer. In hartstocht, uit politiek, uit bijgeloovige vrees zijn zij nu en dan van de beginselen hunner religie afgeweken, maar allerchristelijkste en katholieke en apostolische majesteiten hebben dat ook wel eens gedaan.

Zeker is het, dat Artaxerxes II Mnemon daarvan niet afweek toen hij te Suza en te Ekbatana een *apadâna*, door hem ginds herbouwd, hier opgericht, onder de hoede stelde van Auramazda, Anâhita en Mithra, wier bescherming hij dan over zich en zijn werk inroept ¹⁾. Beide toch zijn ook voorname yazata's in 't Avesta. Maar brengen wij dit feit in verband met een bericht van Berossos, dat deze zelfde Artaxerxes het eerst tempels voor Anaïtis-Aphroditê te Babel, Suza en Ekbatana oprichtte en haar dienst ook verder in Perzië (?), Baktrië en tot Damaskus en Sardes verbreidde ²⁾, dan krijgt het een andere beteekenis. Dan rijst het vermoeden, dat deze Achaemenide niet slechts een bijzondere vereering wijdde aan den oud-arischen en ook in het Zarathustrisme opgenomen god Mithra en aan de iranische yazata der vruchtbare wateren, maar dat hij den nieuwen vorm van hun dienst invoerde, die te Babel door samensmelting

¹⁾ Artax. Sus. a. (Weissbach) Artax. S (Spiegel). Bij Weissbach ook het inschrift van Hamadan. Beide oud-perzische teksten zijn zeer geschonden. Uit den babylonischen tekst blijkt, dat het gebouw te Suza was opgericht door Darius I, dat het onder 's konings grootvader Artaxerxes I door vuur vernield werd en door hem, Artaxerxes II, nu weder opgebouwd. De suzische tekst stemt daarmede overeen. *Apadâna* is geen tempel. Het is een perzisch woord, dat de beide oversettingen onvertaald laten en ook in verschillende semietische dialecten overging. Zie o. a. Daniel 11, 45 (אֶרְלִי אַפְדָּנָא), wat niet met de nieuwe Bijbelvertaling mag weergegeven worden door „vorstelijke tenten”, maar „paleis” beteekent. Ook de Armeniërs namen het met wijziging over in de beteekenis van „huis”, *αὐλή* en *πραιτώριον*. Zie Hübschmann *Armen. Gramm.* I, 1, 104.

²⁾ Beross. bij Clem. Alex., *Protrept.* p. 43 ed. Sylburg.

van den iranischen met een chaldeeschen cultus ontstaan was en die de oorsprong werd der met Anâhita-dienst nauw verbonden Mithrasmysteriën ¹⁾. De goede Artaxerxes, een vredelievend man, schijnt voor dezen nieuwen dienst gewonnen te zijn en voor Anâhita heilighdommen te hebben opgericht eerst te Babel, zoo men Berossos mag gelooven, daarna te Suza en te Ekbatana. Ik denk niet, dat hij dit te Persepolis gewaagd heeft, en 't is opmerkelijk, dat zijn opvolger, in zijn persepolitaansch inschrift, alleen Mithra noemt. Wij zagen, dat de Atharvans, al namen zij de godin, blijkens de beschrijving van haar persoon in den Abân-yašt, in den nieuwen vorm over, er voor zorgden, dat haar cultus van de elders voorkomende uitspattingen vrijbleef ²⁾.

Artaxerxes III Ochos (*vahuka*) schijnt, in scherpe tegenstelling met zijn voorganger en naamgenoot, een harts-tochtelijk dweper geweest te zijn. Althans in Egypte hield hij vreeselijk huis, niet slechts plunderend, brandend en moordend, maar er op uit de landzaten te ergeren in 'tgeen hun het heiligst was. In den tempel van Ptah te Memfis bracht hij een ezel als voorwerp van aanbidding en bij een gastmaal zette hij het vleesch van den Hapistier aan zijn vrienden voor. Geen wonder, dat de Egyptenaars hem met Set-Typhon vergeleken en hem den bijnaam Ezel gaven. Na zijn vertrek zette Bagoas, zijn landvoogd, dit heiligschennende werk voort ³⁾. Hier was 't niet alleen de wraakzucht van een beleedigd tiran, maar toonde zich ook duidelijk de diepste verachting voor den godsdienst der Egyptenaren.

De laatste der Achaemeniden, Darius III Kodomannus, zal wel te zeer bezig zijn geweest met de worsteling tegen 't genie van den grootsten veldheer der Oudheid, om zich

¹⁾ Dit is de waarschijnlijke gissing van Cumont.

²⁾ Zie boven Hooftst. IV, § 1, blz.

³⁾ Vgl. Ed. Meyer, *Geschichte Aegyptens*, S. 391. Maspero, *Histoire ancienne*, III, 773 en de aldaar n. 1—3 aangehaalde plaatsen.

met godsdienstige zaken en belangen veel bezig te houden. In elk geval wordt daaromtrent niets bericht. De pârzsche (zarathustrische) traditie spreekt steeds met groote bitterheid van Alexander, wien zij het verlies van de heilige oorkonden der mazdayasnische leer verwijt. Indien werkelijk een authentiek exemplaar daarvan te Persepolis bewaard werd, moet het in den brand, dien de veroveraar in de dronkenschap zijner feestvreugde stichtte, verloren zijn gegaan. Een ander exemplaar, elders (te Pasargadae?) bewaard, zou hij naar Griekenland hebben gezonden; de vernietiging van het eerste was dus niet opzettelijk. Zeker is, dat grieksche schrijvers als Theopompus en Hermippus uit inheemsche bronnen geput hebben. De omvang dier oorkonden mag overdreven zijn voorgesteld, het was toch een rijke literatuur. Dat daarvan in Perzië niets zou zijn overgebleven, is niet aan te nemen. Maar de godsdienst geraakte toch in diep verval, totdat zij door de Arsaciden, in wier parthisch stamland het Zarathustrisme steeds schijnt te hebben voortgeleefd, weer tot eere kwam. Door de Sâsâniden (na 226 n. C.) is het, geheel hervormd en georganiseerd, de staatsgodsdienst van het Perzische Rijk geworden. Doch de geschiedenis dezer herleving ligt buiten ons bestek.

6. BESLUIT.

De voorafgaande onderzoekingen hebben ons geleid tot de slotsom, dat er slechts één Mazdaïsme bestaat, namelijk het zarathustrische, want dat ook daar, waar de naam van den Hervormer niet genoemd wordt, zooals in de inschriften der Achaemeniden, de leer die zij belijden geen andere is, dan die in de andere, ook de ontwijfelbaar oudste oorkonden, als een aan Zarathuštra geopenbaarde en door hem het eerst gepredikte wordt voorgesteld. Dat er een naturalistische Mazdaveereening aan de zarathustrische voorafgegaan en deze daarvan slechts een hervorming zou zijn, is een onderstelling

die ons bleek op geen stevigen grondslag te rusten. Mogelijk, niet onwaarschijnlijk zelfs is, dat aan de mazdayasnisch-zarathustrische hervorming een van lieverlede ontstane scheiding tusschen de vereering van ahura's en daêva's is voorafgegaan, waarbij ook de ahuradienst nog naturalistisch, althans slechts semi-ethisch bleef, maar die is dan eerst door Zarathuštra met de verkondiging van den grooten ahura Mazda tot een waarlijk ethischen godsdienst verheven; Zarathuštra moge dan de naam van een persoon of een gemeenschap zijn. Toen werd echter die scheiding tusschen ahura's en daêva's eerst absoluut, en werd op een besliste keus, een onvoorwaardelijke verloochening van de laatsten, aangedrongen. Vóór dien tijd schijnt de vraag slechts geweest te zijn, aan wie van beide de meerderheid toekwam, een vraag die in den Veda nog naklinkt en daar ten laatste in tegenovergestelden zin werd uitgemaakt. Een spoor van die vroegere periode is wellicht nog te vinden in de nauwe vereeniging van Ahura en Mithra, parallel met de innige verbinding van den vedischen Mitra met den asura bij uitnemendheid Varuṇa ¹⁾. Het Mazdaïsme, waar wij het ook aantreffen, hoe ook gewijzigd en met daaraan oorspronkelijk vreemde elementen vermengd, gaat dus altijd ter laatster instantie uit van de ethisch-religieuze hervorming waaraan de naam van Zarathuštra is verbonden.

Dit neemt niet weg, dat het niet overal gelijkvormig was. Wij hebben het leeren kennen in drie vormen. Vooreerst die welke vertegenwoordigd wordt door de Gâtha's en de in het gâtha-dialekt geschreven stukken, een vorm die ons bleek de oudste en zuiverste te zijn en hoogstwaarschijnlijk thuis te behoren in een andere landstreek, dan waar de geschriften van 't jonger Avesta ontstonden. De leer, zooals

¹⁾ Wellicht is ook nog een naklank daarvan de naam „ahurisch”, *âhûrîya*, nu en dan gegeven aan de leer of 't geloof (*daêna*), of aan de gewijde overlevering (*tkaêša*). Maar de ahurische vraag (*frašna*) is toch zuiver zarathustrisch.

zij in die oudste periode ten laatste op den grondslag van de prediking der hervormers werd vastgesteld, na reeds eenige wijzigingen te hebben ondergaan, leeren wij het best kennen uit de mazdayasnische geloofsbelijdenis ¹⁾. De geloovige belijdt daarin te zijn een aanbidder van Mazda, een aanhanger van Zarathuštra, een tegenstander der daêva's, maar een *ahuraŋkaēša*, wat natuurlijk niet mag worden opgevat als „volger van de wet van Ahura mazda”, daar dit reeds in het „aanbidden van Mazda” lag opgesloten, maar alleen kan beduiden in 't algemeen „ahuradienaar”, geen daëvadienaar. Naast Ahura Mazda vermeldt hij geen andere goddelijke wezens dan de Ameša speŋta's en bijzonder eene daarvan, Speŋta-Ârmaiti. Het overige der belijdenis houdt niet meer in dan een afzwering der daêva's en een verklaring van trouw aan de zarathustrische overlevering.

De vorm van Mazdaverering dien het jonger Avesta ons leert kennen is op denzelfden grondslag gebouwd, maar de aan monotheïsme grenzende godsleer der Gâtha's wordt zeer verzwakt door de vermeerdering van het aantal vereerde wezens, voor een deel zelfs uit goden van 't vroegere polytheïsme gekozen, en door de overbrenging van het dualisme in de sfeer der hoogste Godheid. Bovendien wordt een nieuw element in den eerdienst gebracht, namelijk de Haomadienst. Overigens, aan de grondslagen der oude belijdenis wordt in zooverre niets veranderd, dat Ahura Mazda boven alles aangebeden en de strijd tegen de daêva's nog verscherpt, alleen dat Zarathuštra niet slechts geëerd, maar bijkans ver-good wordt.

De beide genoemde vormen van Mazdaïsme zijn schepingen van wijzen en priesters, idealen, theorieën, waarvan wij niet weten inhoever de praktijk daaraan beantwoord heeft, maar die toch in zekere mate, waarschijnlijk in verschillende streken, geheerscht hebben. De godsdienst

¹⁾ Ys. 12 (Spiegel 13).

der Perzen en Meden onder de Achameniden toont ons het Mazdaïsme in de praktijk des levens. De leer is in den grond dezelfde als die der beide andere vormen, althans de beginselen zijn geheel dezelfde, doch haar toepassing in het leven wordt door allerlei omstandigheden bepaald, door overleving van oude gebruiken, inzettingen, culten, bijgeloovigheden beperkt, door de menschelijke hartstochten verhinderd.

Zoo hebben wij drie vormen van Zarathustrisme, nauw verwant, uit eenzelfden wortel gesproten, maar nochtans verschillend. Zij verschillen vooral in twee hoofdzaken, in den algemeenen naam voor de hoogere machten en in de benaming voor hun priesters. Op dit merkwaardig onderscheid is totnogtoe de aandacht niet, of althans veel te weinig gevestigd. De hoogere machten van de gâthische periode zijn — afgezien van de zielen, de fravaši's en dergelijke wezens van den tweeden rang — uitsluitend de Ameša speñta's, waarvan Mazda Ahura de voornaamste, zelf de schepper of de vader der anderen is, maar die toch met hem in eenheid verbonden zijn. Inderdaad is hij de eenige God, de eenige Ahura, de daêva's zijn naar 't rijk der duisternis verwezen. De godsnamen *baga* en *yazata* zijn niet onbekend aan de gâthische schrijvers, maar als algemeene naam voor de hemellingen gelden zij bij hen niet meer. Wat de priesters betreft, zij kennen noch atharvans, noch magiërs, tenzij men in de *magavan's*, de bezitters der *maga*, de prototype van den lateren Maguš wilde zien. Zij spreken van een *xaotar*, van een *māthran*, een spreukdichter die zekere bovennatuurlijke macht bezit, welbekende namen uit den ouden tijd, maar zichzelf noemen zij saosyañts, heilsprofeten.

De vorm van Mazdavereering, waarvan het jonger Avesta de bronnen bevat, heeft van de Ameša speñta's een klasse van oppergoden gemaakt en daaronder de mindere hemelmachten gerangschikt, die met een ouden, min of meer neutralen naam *yazata's* genoemd worden, wezens die men vereert, waaraan men offert, niet bepaaldelijk goden. Den

naam *bagha* kennen de schrijvers van 't jonger Avesta wel, maar hij komt alleen voor in samenstellingen, of, als aanduiding van een godheid in zeer jonge stukken, bepaaldelijk in de Yašts die perzischen invloed verraden ¹⁾. Den naam *maguš* voor priester noemen zij nooit; waar het woord voorkomt beteekent het iets anders. Hun priesters heeten uitsluitend vuurpriesters, *atharvan's*, en in een aanhangsel van een gâthisch geschrift, den Yasna der zeven hoofdstukken, wordt gezegd, dat zij van verre kwamen. Zarathuštra of Zarathuštrotema is een eernaam somtijds aan de priesters gegeven, misschien wel bij alle zarathustriërs, maar die nooit een soortnaam geworden is.

Eindelijk de medo-perzische vorm. Hier zijn de goden *baga's*, en die naam wordt met het epitheton *vaxraka* zelfs aan Auramazda gegeven. Als naam van een enkelen god Bhaga komt hij ook in den Veda voor, en was dus oud. De priesters zijn Magiërs, een naam misschien met het nieuwe geloof van de Meden tot de Perzen gekomen, maar onder de Achaemeniden zeker bij beiden in gebruik.

Dit verschil in gods- en priesternamen wijst op een verschil van godsdienstige gemeenschap. De drie vormen zijn dus werkelijk drie sekten van het zarathustrisch Mazdaïsme, verschillend in ouderdom en oorspronkelijk ook verschillend in het gebied waar zij heerschten. Dat de laatstgenoemde vorm aan Medo-Perzië behoorde, staat vast. Er is alle grond om te vermoeden, dat de jong-avestische vorm in de oostelijke, bijzonder in de zuid-oostelijke gewesten van Irân gezocht moet worden. Een variëteit van het Zarathustrisme, die aan den haoma-dienst zulk een voorname plaats heeft verleend, zal wel niet ver van de Harahvaiti, de dubbelgangster van de indische Sârasvati, ontstaan zijn. Ook de

¹⁾ *Baghôdâta* en *baghôbakhta* in de laatste fargards van den Vendidad, 19, 23; 21, 5. Voorts Vp. 7, 3. Ys. 68, 1. Ook in den Hô-m-Yt. en de andere Yts. passim.

in het overige van Irân onbekende, althans ongebruikelijke priester-naam *atharvan* en de naam voor de aangebeden wezens *yaxata*, het sanskr. *yajata*, toont verwantschap met Indië, doet althans denken aan iranische stammen in de nabuurschap van den Indus.

Voor den oudsten vorm, den gâthischen, blijft dan alleen het noorden, wellicht voornamelijk het noordwesten van Irân over, waar wij ook vroeger, op andere gronden, gemeend hebben den oorsprong van de mazdayasnische hervorming te moeten zoeken.

Ten slotte vloeiden de drie vormen ineen. De atharvans die van verre kwamen verbreidden hun leer en cultus in gewesten, waar de gâthische leer tot nog toe den toon gaf. In Strabo's tijd werd tusschen Magiërs en Atharvans geen onderscheid meer gemaakt, maar de eerste naam behield het veld; tot heden toe is Mobed = Magupat, Heer der Magiërs, de hoogste priestertitel. Reeds veel vroeger schijnen de atharvans enkele yašts ten gevalle van de Perzen gedicht, althans overgewerkt te hebben. Aan de Gâtha's kent men wel steeds de hoogste heiligheid toe, als de oudste oorkonden van 't geloof, maar ook de jongere geschriften erlangen goddelijk gezag en de verzamelde fragmenten worden de voor allen geldende Heilige Schrift.

BIBLIOGRAFISCHE AANTEKENINGEN.



BIBLIOGRAFISCHE AANTEKENINGEN.

VIERDE BOEK.

ALGEMEENE WERKEN OVER DE IRANIERS.

Grundriss der irânischen Philologie, unter Mitwirkung v. verschied. Gelehrten herausgeg. v. *Wilh. Geiger* u. *Ernst Kuhn* in 2 Bde. Volledig Bd. I, van Bd. II, blz. 1—640. Strassb. 1895—1901.

Art. „Perser” door *Flathe* in *Ersch* u. *Gruber's* Allg. Encyclopädie, Sect. III. Th. XVII, S. 370—434.

Spiegel, Erânische Alterthumskunde, III Bde. Leipz. 1871—1878.

—, Arische Studien, I. Leipz. 1874.

—, Die arische Periode u. ihre Zustände. Leipz. 1887.

H. Brunnhofer, Urgeschichte der Ariër in Vorder- und Centralasien. Histor.-geogr. Untersuchungen über den ältesten Schauplatz des Rigveda und Avesta, Leipz. 1893.

W. Geiger, Ostērânische Kultur im Altertum, Erl. 1882.

J. Darmesteter, Etudes iraniennes, 2 vol. Paris, 1883 suiv.

—, Essais orientaux. Par. 1883.

F. Müller, Zendstudien. Ween. 1863—77.

Van den voortreffelijken „Grundriss” handelt het eerste deel alleen over de irânische talen, wier „Vorgeschichte”

door *Bartholomae* beschreven wordt. Van diens hand is ook de afdeeling aan de avestische en oudperzische talen gewijd, waarna *C. Salemann* het Middelperzisch of Pehlewi bespreekt. Het tweede stuk van dit eerste deel is gewijd aan de levende iranische talen. Van meer onmiddellijk belang voor de studie van den Zoroastrischen godsdienst is het tweede deel, dat o. a. de volgende verhandelingen bevat: Avesta door *Geldner*, Oudperzische inschriften door *Weissbach*, Pehlewi-literatuur door *West*, met een aanhangsel over de nieuwere Zoroastrische literatuur der Pârsi's, het nationale Epos der Perzen door *Nöldeke*, de Geografie door *Geiger*, de Geschiedenis van de oudste tijden tot den ondergang der Sâsâniden door *Justi*. Van de beschrijving van den irânischen godsdienst door *Williams Jackson* zijn nog slechts enkele bladzijden verschenen. Onnoodig te zeggen dat het grootsch aangelegde werk voor elk die een studie van het Pârsisme wil maken onmisbaar is. *Brunnhofers* „Urgeschichte" mag niet ongelezen ter zijde worden gelegd. De schrijver poogt met veel geleerdheid en vernuft de innige verwantschap van het vedische en avestische in taal, gebruiken en godsdienst aan te toonen. Dat de stelling een grond van waarheid bevat, kan niet miskend worden. Maar de bovenbouw bestaat meer uit hypothesen dan uit bewijzen, en is daarom wat luchtig opgetimmerd. Wegens *Spiegel's* verdiensten als baanbreker op het gebied dezer studiën, vooral wegens zijn veelomvattende kennis, hebben zijn boven aangehaalde werken nog steeds meer dan historische waarde, maar zij zijn thans in menig opzicht verouderd en kenmerkten zich altijd meer door breedte dan door diepte. Wat ook de critiek tegen verscheiden bijzonderheden in *Geiger's* beschrijving van de oude beschaving in Oost-Irân hebbe ingebracht, als geheel is zij een zeer verdienstelijk werk en nog steeds eenig in haar soort. Van *Darmesteter's* „Etudes" komt hier vooral het tweede deel (*Mélanges d'histoire et de littérature iranienne*) in aanmerking, waarin men een schat van fijne opmer-

kingen en over tal van plaatsen een nieuw licht verspreid vindt. In de ‚Essais’ zijn de bekende verhandelingen over den hoogsten god der Ariërs en over de Arische kosmogonieën opgenomen.

AARDRIJKS- EN GESCHIEDKUNDIG.

F. Spiegel, Erân, Beitr. z. Kenntnis des Landes u. seiner Geschichte; Berlin 1863 (Vgl. Histor. ZS. Neue Folge, VIII, 1—21).

F. Justi, Beiträge zur alten Geographie Persiens; Marb. 1869—70.

Lassen, Art. „Aeltere Geographie” in *Ersch u. Gruber’s* Allg. Encyclopaedie, Sect. III, Th. XVII; S. 435—443.

Justi, Geschichte des alten Persiens (Oncken’s Allg. Gesch. in Einzeldarstell.) Berl. 1879 (Vgl. in den ‚Grundriss’, Bd. II, 395—549).

Geo. Rawlinson, The five great Monarchies, Vol. III, 2^d Ed. Lond. 1871—72.

—, The seventh great Orient. Monarchy. Lond. 1876.

Theod. Nöldeke, Aufsätze zur pers. Geschichte, Lpz. 1887 (Duitsche herziene uitgave van Art. ‚Persia’ in Encyclop. Britannica.)

A. v. Gutschmid, Geschichte Irans u. seiner Nachbarländer v. Alex. d. Gr. b. z. Untergang der Arsaciden. Tüb. 1888. (Duitsche uitgave van zijn aandeel in art. ‚Persia’ der Encyclop. Britannica.)

M. Duncker, Geschichte des Alterthums, Bd. IV 4^o druk Lpz. 1877.

G. Maspero, Histoire ancienne de l’Orient classique, nouv. Edition, Paris 1899. T. III, Chap. V—VII, met talrijke illustraties.

Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I—III, Halle, 1884—1901.

Ed. Meyer, Forschungen zur alten Geschichte, Halle, 1899, II, 437—511.

—, Entstehung des Judenthums, Halle, 1896. passim.

C. P. Tiele, Art. „Persia” in *Cheyne and Black*, Encyclopaedia Biblica, Vol. III. Lond. 1901.

Perrot et Chipiez, Histoire de l'Art dans l'Antiquité, T. V Livre 10^{me} La Perse. Paris, 1890.

M. Dieulafoy, L'Art antique de la Perse, IV Vols. Paris, 1884—5.

—, L'Acropole de Suse, d'après les fouilles exécutées en 1881, 1885 et 1886. Paris, 1893.

Jane Dieulafoy, La Perse, la Chaldée et la Susiane. Relation de voyage. Paris, 1887.

De algemeene en staatkundige geschiedenis der iranische volken, voorzoover daarvan sprake kan zijn, dient den achtergrond te vormen voor de geschiedenis van hun godsdienst. Daarom worden hier de voornaamste geschiedwerken opgenoemd. Vooral *Nöldeke*, die de rijke stof, critisch geeft, kort samenvat, *Maspero*, die het vlijtig bijeengebrachte materiaal beheerscht en in schoonen vorm giet, daarbij met groote nauwgezetheid naar de door hem geraadpleegde literatuur verwijst en goede illustraties geeft, en *Meyer*, die ook hier zich als meester handhaaft, komen voor het door ons behandelde tijdperk in aanmerking. Ook *Justi* geeft een helder beeld der perzische geschiedenis. Wij zouden hier nog een aantal belangrijke monografieën, zooals van *Schubert*, *v. Floigl*, *Prášek* en anderen kunnen noemen, maar wij moeten daarvoor naar het artikel „Persia” in de Encyclopaedia Biblica verwijzen. Kennis van het land, waarin de Zoroastrische godsdienst ontstond en bloeide, is van niet minder gewicht. In de perzische geografie komt aan *Justi* groot gezag toe. Het standaardwerk voor de perzische kunst is dat van *Dieulafoy*, wiens reis door zijne echtgenoot die

hem vergezelde boeiend beschreven wordt. *Perrot* en *Chippiex* hebben van *Dieulafoy's* onderzoekingen vlijtig gebruik gemaakt. Toch verdient hun 5^e deel, omdat het meer omvat, daarenevens geraadpleegd te worden. De verrassende ontdekkingen van *Dieulafoy* in Suza geven, niet minder dan de vroegere te Persepolis, een denkbeeld van de pracht en weelde van 't hof der Achaemeniden.

UITGAVEN EN VERTALINGEN DER HEILIGE SCHRIFTEN.

Westergaard, Zend-Avesta, met Inleiding in 't Engelsch. Kopenh. 1852—54.

Spiegel, Avesta, die h. Schriften der Pârsen. Im Grundtexte sammt der Huzvaresh-Übersetzung. Ween. 1853—58.

Geldner, Avesta, die h. Bücher der Pârsen. Stuttg. 1886—95.

Brockhaus, Vendidad-sâde, in latijnsche karakters. Lpz. 1850.

GATHA's. *M. Haug*, Die fünf Gâthas, Lpz. 1858—60 Transscr. en vertaling; *Kossowicz*, G. ahunav. Petrop. 1867. G. ustav., 1869. Sarath. Gâthae poster. tres, 1871. *Bartholomae*, Die Gāṣā's u. d. heil. Gebete d. altiran. Volkes, transscr. m. gramm. en glossar. Halle 1879. *L. H. Mills*, A study of the — Gâthâs, m. tekst en vertaling van 't Avest., Pehl., Sanskr. en Pârsî. Erlang, 1892—94. Dezelfde, The G.'s of Zar. in metre and rythm, met nieuwe lat. vertaling, Leipz. 1900.

Bawnack, Die drei wichtigsten Gebete der Parsen m. ihren Commentaren, u. s. w. Lpz. 1888.

Haug, Die ahuna-vairya-Formel — m. d. alt. Zend-Commentar Ys. 19, übers. u. erklärt. Munch. 1872; Hübschmann, E. Zoroastr. Lied, Münch. 1872. *A. V. Williams Jackson*, A hymn of Zoroaster, transl. w. Comment. Stuttg. 1888; voorts vertalingen van Ys. 28, 30, 44 en 53, 5 vg. in *Bartholomae's* Arische Forschungen II, Hal. 1886.

Spiegel, Neriosengh's Sanscr. vertaling v. d. Yasna, Lpz. 1861.

VENDIDAD. Vendidadî capita 5 priora, emend. *C. Lassen*,

Bonn. 1852; *Haug*, Das 18. kap. d. Wend. Münch. 1869. *W. Geiger*, Das 3 Cap. des V. in ZDMG. XXXIV, 415 volg. Dezelfde, Die Pehleviversion des 1. Kap. d. V. Erl. 1877. Vgl. *M. Bréal*, Fragm. de critique zende Jas, 1862. YAŠT's. *Geldner*, Drei Yasht—übers. u. erkl. (Yt. 19, 14 en 17). Stuttg. 1884. (Vgl. van denzelfden: Über die Metrik des jüngeren Avesta, Tüb. 1877). *Bartholomae* in Arische Forschungen II (Zamyäd-yt en Ormazd-yt), Hal. 1882. *F. Pixxi*, Tishtar-Yasht, tekst, pehl. en ital. vertaling. (Overdruk) 1882. Vertalingen van Mihir- en deels Abân-Yt. zie beneden (onder *Windischmann*).

Inscripfen der Achaemeniden: 1°. Oud-perz. tekst: *Kossowicz*, Inscr. palaeo-pers. Petersb. 1872; *Spiegel*, 2° Uitg. Lpz. 1882; *Weissbach* en *Bang*, Lief. 1 Lpz. 1893. 2°. Suz. tekst: *Weissbach* in Delitzsch u. Haupt's Ass. Bibl. IX, Lpz. 1890. (Vgl. ook *Oppert*, Le peuple et la langue des Mèdes, Par. 1879). 3°. Babylon. Tekst: *H. C. Rawlinson*, JRAS. XIV, 1851; *Bezold* in Del. u. Haupt's Ass. Bibl. II, met autograf. v. *Haupt*, Lpz. 1882. Alle met vertalingen, sommige met Commentaar en Glossarium.

Justi, der Bundehesh, z. 1. male herausg. transscrib. übersetzt u. mit Glossar versehen. Lpz. 1868.

P. Dustoor Behramjee Sunjana, the Dinkard, in Pehl. met transcriptie in Avesta-karakter, vertal. in Guzerati en Engelsch, Commentaar en Glossar. Dl. I—VI. Bomb. 1874—91.

Zie vertaling van Bk. VIII en IX door *West*, in SBE. Dl. 37. Oxf. 1892.

The Book of Arda Viraf; de Pehlevi Tekst uitgeg. door *Destur Hôshangji Jâmâspji*, met den tekst van den Goshti-Fryano en den Hadokht-Nask en vertalingen van alles door *Haug* en *West*, Bomb. en Lond. 1872.

Shikand-Gûmânîk Vijâr, Pâzend, Sanskr. en Pehlewi (Hoofdst. 1—5), uitgeg. door *D. Hôshangji Jâmâspji* en *West*, Bomb. 1887.

Aogemadaêcâ, in Pâzend, OBaktr. en Sanskr. uitgeg. vertaald en verklaard door W. Geiger (met Glossarium) Erl. 1878.

VOLLEDIGE VERTALINGEN VAN 'T AVESTA.

Spiegel, Avesta a. d. Grundtext übers. Lpz. 1862—63 te vergelijken met zijn Commentar ü. d. Avesta, Lpz. 1865—69.
C. de Harlez, Avesta, traduit du Zend. 2^{me} Ed. Luik, 1875—77.

The Zend-Avesta in M. Müller's SBE. Vol.. IV, XXIII en XXXI. (*Darmesteter*, Vend. 1880. The *Sîrôzahs*, *Yašts* and *Nyâyiš*, 1883. *Mills*, *Yasna*, *Visparad*, *Afrinagân*, *Gâhs* and mix. fragments. 1887.) Lond.

Jam. Darmesteter, Le Zend-Avesta. Trad. nouv. avec commentaire histor. et philol. in *Annales du Musée Guimet*, 3 Vol. Par. 1892—93.

De uitgave van *Spiegel* bevat alleen *Vendidâd*, *Yasna* en *Vispered*, doch met de Pehlewi-vertaling. Die van *Westergaard* en *Geldner* geven alleen den oorspronkelijken tekst, doch ook dien van de *Yašt's* en eenige kleinere fragmenten. Beide volgen dezelfde telling der hoofdstukken, die hier en daar van de door *Spiegel* gevolgde verschilt. Beide hebben ook dezelfde indeeling in paragrafen, die behalve in de *Gâtha's* en de *Yašt's*, bij *Spiegel* zeer verschillend is. *Geldner's* uitgave is een critische, waarin de gekozen tekst door nauwkeurige opgave van de verschillende lezingen der HSS. wordt gestaafd en ook zooveel mogelijk het metrische van het proza wordt onderscheiden. Zij is volledig, op de door *Darmesteter* in het 3^e Dl. van zijn *Zend-Avesta* voor 't eerst uitgegeven fragmenten na.

De *Vendidâd-Sâde*, door *Brockhaus* uitgegeven, bevat de hoofdstukken van *Ys. Visp.* en *Vend.* in de volgorde

waarin ze bij den offerdienst werden opgezegd. Een lithografische uitgave van den V.S. gaf Burnouf reeds in 1829—43.

Van de Gâtha's bestaat nog geen bevredigende vertaling, ook niet in de volledige overzettingen van 't Avesta. Veel zal er altijd duister blijven. Maar noch de methode die alle traditie ignoreert, en die *Haug* in 1858 toepaste, noch die welke deze traditie bijna slaafs volgt, zooals *Darmesteter*, kan tot een goede uitkomst leiden. Die van *Spiegel* is verouderd en daarmee ook die van *Kossowicz*, die er eigenlijk een woordenrijke parafrase van levert. Ook *de Harlez* staat nog te veel onder *Spiegel's* invloed. *Mills* heeft door zijn uitvoeriger werk, waarin men alle materiaal tot verklaring bijeenvindt, een grooten dienst aan de studie bewezen, maar zijn eigen vertalingen zijn, de eene, in proza, slechts een omschrijving, de andere, metrisch, veel te vrij. Maar hij is een nauwgezet vorscher, en in de kleine uitgaaf van 1900 heeft hij veel verbeterd. De vertalingen van enkele gedeelten door *Hübschmann*, *Bartholomae*, die door zijn uitgaaf een nuttig werk deed, beide filologen van den eersten rang, *Geldner*, een der beste kenners van 't Avesta, en zijn leerling *Williams Jackson*, voldoen het meest aan de eischen eener goede overzetting, al veroorloven B. en G. zich soms groote vrijheden. Van hen, gelijk van *Roth* en anderen zijn veel verklaringen van bijzondere Gâtha-plaatsen in allerlei tijdschriften, zooals de *ZDMG.*, *Bezzénberger's* Beiträgen en *Kuhn's* Zeitschrift verspreid.

Ook van eenige Yašt's gaven *Geldner* en *Bartholomae* goede vertalingen en *Darmesteter* is in dit gedeelte van 't Avesta, waar hij niet zoo gehoorzaam aan de leiband der traditie kon loopen, beter te vertrouwen dan in de andere.

De tweede uitgaaf van *Spiegel's* 'Alt-persische Keilinschriften' met vertaling, inleiding, commentaar en glossarium is onmisbaar. De uitgave van *Weissbach* en *Bang* is nog onvoltooid; de eenige tot nu toe verschenen aflevering bevat alleen den getransscribeerden tekst met vertaling.

De Pehlewi en Pâzend-geschriften die ik vermeld behooren niet tot den tijd waarmee wij ons bezighouden, maar zij behelzen enkele verloren Avesta-fragmenten en geven hier en daar eenig licht over de oude leer en de godsdienstige letteren en werden daarom aangehaald. Een nieuwere vertaling van den Bundahiš dan die van Justi, door West, vindt men in M. Müller's SBE. Vol. V.

Darmesteter's Zend-Avesta, teleurstellend als vertaling en misleidend door de onzinnige hypothese omtrent den ouderdom en oorsprong van 't Avesta, is nochtans een grootsch werk, waarin zoo goed als alles wat aangaande de heilige Schriften der Zarathustriërs kan geweten worden is saamgevat en uit welks inleidingen tot de verschillende boeken en hoofdstukken zoowel als uit welks rijke aantekeningen veel kan worden geleerd. Niemand die den Zarathustrischen godsdienst nader wil leeren kennen, kan het ontberen, mits hij zich wapene met critiek. De vertaling van *Spiegel* is thans verouderd, de commentaar verdient nog altijd geraadpleegd te worden; zoo ook de vertaling van *de Harlez*.

De bekende vertaling van *Anquetil Duperron* (1771, in 3 Dln.), door *Kleuker* in 't Duitsch overgebracht en bewerkt (1781—3, 2 Dln.), heeft thans alleen historische waarde.

HULPMIDDELEN VOOR DE VERKLARING DER HEILIGE TEKSTEN.

Bij de studie van 't Avesta doet zich het gebrek aan een goed woordenboek der heilige taal pijnlijk gevoelen. *Justi's* 'Handbuch der Zendsprache' (Lpz. 1864) geeft wel, met een korte schets der grammatica, een woordenboek met zoo goed als volledige opgave van alle plaatsen, en is daarom nog altijd onmisbaar, maar hijzelf zal de eerste zijn om toe te geven, dat het thans, meer dan het vierde eener eeuw na zijn verschijnen een algeheele herziening en overwerking behoeft. Van groot nut daarentegen is zijn *Iranisches*

Namenbuch' (Marb. 1895), met zijn etymologieën en uitvoerige genealogieën voor mythologie en geschiedenis een uitstekend hulpmiddel. ¹⁾

Talrijk zijn de Spraakkunsten: van *Spiegel* (1867), *Hovelacque* 2^e Ed. (1878), *Geiger* (1879), *de Harlez* (Manuel, (1879), de beide laatstgenoemde met Chrestomathie en Glossarium, *Kavasji Edalji Kanga* (1891). De nieuwste is die von *Williams Jackson*, *Avesta Grammar*, Part. I, (Stuttg. 1892), waarvan het tweede deel, dat de Syntaxis en de Metriek zal behandelen, nog niet verschenen is. Het werkje verdient alle aanbeveling. In *Bartholomae's* voortreffelijk, *Handbuch der altiranischen Dialekte* (1883) vindt men een kort saamgevatte spraakkunst van de twee avestische dialekten en 't Oud-Perzisch, nu met zijn degelijken arbeid in 't 1^e Deel van den boven aangehaalden, *Grundriss* te vergelijken, evenals met zijn oudere werken: *Das altiranische Verbum* (1878) en *Arische Forschungen* I—III (1882—87).

Voor 't Pehlewi bestaat een, *Manuel* van *de Harlez* met anthologie en glossarium (1880). Baanbrekend waren in hun tijd de twee glossariën op last van het goevernement van Bombay uitgegeven door den Destür *Hoshangji Jāmāspji Āsā*, of eigenlijk door *Martin Haug* (Zand-Pahlavi, 1867, Pahlavi-Pazand, 1870) bij het tweede waarvan Haug's belangrijk, *Introductory essay on the Pahlavi language* gevoegd is. Thans vergelijke men vooral *Salemann* in *Grundriss*, boven aangehaald.

Van de talrijke zuiver filologische verhandelingen ter verklaring der heilige Schriften kan hier geen overzicht worden gegeven. Wij vermelden slechts dat de grond voor de zuiver wetenschappelijke bestudeering van 't Avesta

¹⁾ Vgl. hierbij *G. Hüsing*, *Die iranischen Eigennamen in den Achämeniden-Inschriften* (Norden 1897). Veel jaren vroeger schreef *A. F. Pott*, *Ueber altpersische Eigennamen*.

gelegd werd door 't beroemde werk van *Eug. Burnouf*, *Commentaire sur le Yasna*, (Par. 1833) en liet daarop volgende van denzelfden: *Etudes sur la langue et les textes zendes* (Par. 1840—50), en noemen nog:

Ed. Sachau, *Neue Beiträge zur Kenntniss der Zoroastrischen Litteratur*. Wien, 1871.

A. Hovelacque, *L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme*. 1^{re} Partie, Introduction. Découverte et interprétation de l'Avesta. Par. 1878.

K. Geldner, *Ueber die Metrik des jüngeren Avesta*. Tüb. 1877.

—, *Studien zum Avesta*, Hft. 1. Strassb. 1882.

C. de Harlex, *De l'Exégèse et de la Correction des textes avestiques*. Leipz. 1883.

J. Darmesteter, *Observations sur le Vendîdâd* (Extr. du JAs.). Par. 1883.

Paul Horn, *Geschichte der persischen Litteratur*. Leipz. 1901. (Die Litteraturen des Ostens, Bd. VI, I. populair-wetenschappelijk.)

GESCHIEDENIS EN BESCHRIJVING VAN DEN GODSDIENST.

ALGEMEEN. *Th. Hyde*, *Historia religionis veterum Persarum eorumque Magorum*. Oxf. 1700.

J. G. Rhode, *Die heilige Sage u. d. gesammte Religions-system der Baktrer, Meder u. Perser*. Frankf. 1820.

J. G. Vullers, *Fragmente ü. d. Religion des Zoroaster*, Bonn, 1833.

F. Windischmann, *Zoroastrische Studien*, herausgeg. v. *Spiegel*, Berl. 1863.

A. Hovelacque, *Morale de l'Avesta*. Par. 1874.

C. de Harlex, *Des origines du Zoroastrisme*. Par. 1878—9.

M. Haug, *Essays on the sacred language, writings, and*

Religion of the Parsis. 3d Ed. ed. and enlarged by *E. W. West*. Lond. 1884.

Sam. Johnson, Oriental Religions. Persia. Lond. 1885.

Edv. Lehmann, 'Die Perser' in *Chantepie de la Saussaye's* LB. der Religionsgeschichte, Bd. II. 2 Aufl. Freib. 1897.

—, Zarathustra. En Bog om Persernes gamle Trø. I. Kopenh. 1899.

F. Justi, D. älteste iran. Religion u. ihr Stifter Zarathustra, in Preuss. JBB. Bd. 88, SS. 55—86, 231—261. Berl. 1897.

E. Rindtorff, Die Rel. des Zarathustra, Weim. 1897.

H Oldenberg, Zarathustra, in 'Aus Indien u. Irân' Berl. 1899. (Deut. Rundschau, XIV, SS. 402—37, 1898.)

I. Pizzi, La religione di Zoroastro in 'Bessarione', nrs. 45—48, Rome, 1900.

P. Horn, Zoroaster, 1. seine Lehre, 2. seine Person, in 'Die christliche Welt' n°. 10 en 11, 1901.

Geldner, Art. 'Zoroastrianism' in *Cheyne and Black*, Encyclop. Biblica, IV (nog niet verschenen).

Over *Williams Jackson* zie 'Grundriss' boven aangehaald.

ZARATHUŠTRA. *Kern*, *Spiegel*, *Tiele*, zie boven blz. 92, nt 1.

P. Cassel, Zoroaster, sein Name und seine Zeit, Berl. 1886.

Geldner, Art. 'Zoroaster' in Encyclop. Brit. 9th Ed. 1888.

Williams Jackson, Zoroaster, the Prophet of ancient Irân, N.Y. 1899.

R. J. H. Gottheil, References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature, in Class. Studies in hon. of H. Drisler, N.Y. 1894, p. 24—51.

ESCHATOLOGIE. *Hübschmann* in JBB. f. protestant. Theologie, V, SS. 203—245.

W. Caland, Ueber d. Totenverehrung bei einigen der indogermanischen Völker. Amst. 1888.

N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme, Etude d'eschatologie comparée (Ann. Mus. Guimet, Bibl. d'Etudes IX). Par. 1901.

D. W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele (Arch. Rel. Wiss. 1901, S. 136—169).

Vgl. de ald. blz. 155 aangehaalde verhandelingen van Brandt en Jackson.

BIJZONDERE GODEN. *Windischmann*, Die persische Anâhita oder Anaitis, Münch. 1856.

—, Mithra, Leipz. 1857.

Fr. Cumont, Monuments relatifs au culte de Mithra, 2 Vols. Par. 1893.

A. Eggers, Der arische (indo-iranische) Gott Mitra. Eine sprach- und religionsgeschichtl. Studie. Jurjen (Riga) 1894.

J. Darmesteter, Haurvatât et Ameretât, Par. 1875.

—, Ormuzd et Ahriman, Par. 1877.

J. Minocheherjee Jâmâspâsâna, On the avestic terms Mazda, Ahura-Mazda, Ahura, in Trav. du Congrès des Oriental. à Leide, Vol. II, p. 1—14. 1884.

Söderblom, Les Fravashis, Par. 1899.

VERGELIJKENDE STUDIËN. Zie boven *Caland* en *Söderblom* onder 'Eschatologie'.

P. von Bradke, Dyaus Asura, Ahura Mazda. Hal. 1885.

A. Hillebrandt, Vedische Mythologie, I, Soma und verwandte Götter (Haoma in Avesta, SS. 450—455). Bresl. 1891.

A. Kohut, Jüdische Angelologie u. Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, Lpz. 1866.

I. K. Cheyne, Possible Zoroastrian influences on the Religion of Israel (Expository Times Vol. II, passim).

—, The Book of Psalms, its origin and its relation to Zoroastrianism (in Sem. Studies in memory of A. Kohut), Berl. 1897.

E. Stave, Ueber den Einfluss des Pârsismus auf das Judenthum, Haarl. 1898.

De werken van *Hyde* en *Vullers* hebben alleen betrekking op het latere Pârsisme, dat van *Rhode* belooft natuur-

lijk meer dan het geven kan en steunt geheel op de gebrekkige Avesta-vertaling van Anquetil Duperron. *Schwenk's* Mythologie der Persen (Frankf. 1855) is om gelijke reden en wegens het dooreenwarren van verschillende perioden onbruikbaar. *Windischmann's* 'Studien' kunnen nog steeds met vrucht worden geraadpleegd. *West's* uitgave van *Haug's* 'Essays' evenzeer. Bijzondere aanbeveling verdient *Lehmann's* hoofdstuk over de Perzen in *la Saussaye's* 'Lehrbuch' 2e druk, meer nog voor hen die Deensch lezen zijn 'Zarathuſtra', waarvan het tweede deel nog gewacht wordt. De overige aangehaalde algemeene werken zijn bestemd voor den algemeenen lezer, maar zijn meestal door bevoegde kenners van den zoroastrischen godsdienst geschreven. Mijn eigen, in 1864 geschreven werk: 'De godsdienst van Zarathustra' enz. heb ik niet opgenomen, omdat het vooral in 't eerste gedeelte herziening behoeft, en het bovendien door dit deel mijner Geschiedenis overbodig is geworden.

Cassel's 'Zoroaster' is zeker zeer origineel, maar een kaartenhuis van hypothesen. *Jackson's* boek geeft al het materiaal met de grootste volledigheid, maar het is te betreuren dat de geleerde schrijver zijn stof wel met bewonderenswaardige nauwgezetheid heeft bijeengebracht, maar er geen historische critiek op heeft toegepast.

De verhandeling van *Caland* over doodenvereering en de eschatologische studiën van *Söderblom* en *Bousset* behooren alle tot de vergelijkende godsdienstleer. De eerste is in de eerste plaats tehuis in het ritueel van den Veda, maar ook volkomen op de hoogte van 't avestische, de laatste toont interessante parallelen aan tusschen de Zarathustrische en de joodsche en christelijke voorstellingen. *Söderblom* is zeer uitvoerig en zoekt zijn overeenkomsten overal. Ook voor mij heeft zijn boek groote waarde, al moet ik, zooals boven bleek, op sommige punten van hem verschillen.

Windischmann's 'Anâhita' en 'Mithra' hebben, vooral wegens het classieke materiaal dat hij aanvoert, hun waarde

nog niet verloren, al zijn de vertalingen der betreffende Yašts voor verbetering vatbaar. Het prachtwerk van *Cumont* is een meesterstuk, voor de kennis en 't recht verstand der Mithras-mysteriën onwaardeerbaar. Hoe ik over zijn opvatting van den perzischen en avestischen Mithradienst denk, behoef ik hier niet te herhalen. De twee verhandelingen van *Darmesteter* behooren tot hetgeen men zijn eerste manier zou kunnen noemen. Zij zijn even geniaal als eenzijdig. Van de eerste acht ik het betoog mislukt, in de tweede is althans een grond van waarheid. Over Söderblom's 'Fravashis' zie boven blz. 242.

Von Bradke poogt te bewijzen, dat Ahura Mazda niet de plaatsvervanger van den asura Varuṇa is, zooals algemeen wordt aangenomen, maar van Dyaūs asura, maar ik vrees dat het hem niet gelukt is. Voor *Hillebrandt* is ook Haoma een maangod; zeker was hij dat niet meer voor de Zarathustriërs. *Kohut* slaat zeker den invloed van 't Pârsisme op het Jodendom te hoog aan, en ook *Cheyne* is daartoe mischien wat al te zeer geneigd. *Stave* is het gelukt dien invloed op sommige punten tot hooge waarschijnlijkheid te verheffen, ofschoon hij met juiste critiek de oorspronkelijkheid van het Jodendom in andere opzichten handhaaft.

N A L E Z I N G. ¹⁾

D E E L I.

Blz. 42. Er schijnt hier strijd tusschen hetgeen reg. 14 v. boven omtrent het uitgaan van den *hu* op den dag gezegd wordt en den twijfel, reg. 1 v. ond. — 43, reg. 4 v. b. uitgesproken, of men dit in den oudsten tijd reeds leerde. Men voege dus blz. 42, r. 14 v. b. tusschen *dan* en *als* in: — zoo leerde men althans later —.

Blz. 43, reg. 5 v. b. leze men, in plaats van de woorden: „Om dit geluk deelachtig te worden,” die schijnen te slaan op het onmiddellijk voorafgaande, wat echter de bedoeling niet is — „Om zich het voortleven na den dood te verzekeren.”

¹⁾ Dr. Alb. Poutsma te Amsterdam had de goedheid mij te wijzen op eenige onduidelijkheden en tegenstrijdigheden, die hij bij aandachtige lezing in het eerste en in de eerste helft van het tweede deel dezer Geschiedenis had opgemerkt. Hij heeft mij daarmee een dienst bewezen, waarvoor ik hem dankbaar ben. De onduidelijkheden zijn dikwijls een gevolg van 't gebrek aan gegevens, dat mij geen recht gaf met meer beslistheid te spreken, maar kunnen toch hier en daar worden weggenomen. Tegenstrijdigheden zullen altijd voorkomen, wanneer tusschen de samenstelling van verschillende stukken eener Geschiedenis jaren verlopen, zooals dat met mijn werk het geval was. Voortgezette studie en nieuw ontdekte bronnen nopen dan tot wijziging van vroeger uitgesproken meeningen. Om aan de gewettigde bezwaren te gemoet te komen, laat ik bovenstaande Nalezing volgen.

Blz. 51. Het hier gezegde, dat de koningen van 't Middelrijk gelijke hulde ontvingen als de goden, zelfs *Nuter* genoemd en niet zelden hooger geprezen werden dan de groote weldoeners des lands Râ en Hâpi, schijnt in strijd met hetgeen men blz. 54 leest, dat „vooral de regeerende koningen niet zoo hoog als Koning Ptah, Tum of Râ stonden.” Dr. P. vermoedt, dat de verklaring ligt in de omstandigheid, dat blz. 51 de officiële, op blz. 54 de volksgodsdienst wordt beschreven. Terecht! Maar, vraagt hij, wie waren het dan, die de Koningen hooger prezen dan Râ? Antwoord: zijzelfen of hun hofpriesters in de inschriften der Koninklijke graven.

Blz. 52. Dr. P. weet de woorden, reg. 11 v. b. en vlgg.: „De priesterstand wordt veel meer dan vroeger een stand, een waardigheid, die meest van vader op zoon overerft” niet overeen te brengen met blz. 62, reg. 17 v. b. en vlgg. „Toch vormden zij nu (in het tweede Thebaansche tijdperk) veel meer dan vroeger een eigen, zij het dan ook geen erfelijken stand,” wat hij dan volgens blz. 106 eerst onder het Saëtisch tijdperk werd. En hij haalt daarbij aan Wiedemann, *Gesch. v. Alt-Ägypten*, S. 148 die zegt, dat onder de laatste Ramesiden, dus nog in het tweede Thebaansche tijdperk, het Opperpriesterschap van Theben op den oudsten mannelijken verwant van den dignitaris erfelijk overging. De tegenstrijdigheid is slechts schijnbaar. Een stand is pas erfelijk, wanneer men door geboorte noodwendig daartoe behoort. De priesterstand was het dus niet tijdens het Middelrijk, al ging het ambt toen meestal van vader op zoon over, evenmin als de stand van predikanten erfelijk is al zijn onder hen een groot aantal predikantszonen, ja zelfs gansche familiën en geslachten van theologen. De egyptische priesterstand was dat evenmin onder het tweede Thebaansche rijk, al maakten de *Opperpriesters* van Theben, tegen 't eind dier periode, hun *bijzondere waardigheid* erfelijk, met het oog

op hun streven om de koningskroon te bemachtigen, wat hun voor een tijd gelukte.

Blz. 69, reg. 10 v. o. „vertoonen zich *de eerste sporen* van de leer der vergelding.” Dit is niet geheel juist, indien het waar is, wat blz. 55 vlg. van de eschatologische voorstellingen ten tijde van het Middelrijk gezegd wordt, nl. dat ook toen reeds zedelijke gedachten daarin niet ontbraken en men zijn hoop ook toen grondde op 't bewustzijn den wil der goden te hebben gedaan. Men leze dus blz. 69: „vindt men de eerste symbolische voorstelling die getuigt van 't bestaan eener bepaalde leer der vergelding.”

Blz. 80, reg. 1 v. b. „van een afnemning van den omvang des rijks of van het gezag des konings is onder zijn (Hu'naten's) regeering geen bewijs te vinden.” Dit oordeel steunde op hetgeen men uit de voorstelling die de egyptische monumenten van zijn macht en regeering geven, meende te mogen opmaken, en werd geschreven voordat de El-Amarna-brieven ontdekt waren. Die brieven gaven mij den indruk, dat onder de regeering van genoemden vorst de macht van Egypte over Kanaän en Aramaea tot aan den Eufraat, die toen nog wel bestond en erkend werd, snel afnam. Dit sprak ik uit op blz. 284, ofschoon hetgeen ik daarbij voeg, dat zij „weldra geheel te gronde ging” misschien te veel is gezegd. Vgl. mijn Rectorale Rede: *West-Azië in het licht der jongste ontdekking*, Leiden, Brill 1893, vooral de Engelsche vertaling van Miss Taylor: *Western Asia according to the most recent discoveries*, Lond. Luzac & Cie, 1893. Ik mag niet verzwijgen, dat sommige geleerden dit gevoelen bestreden hebben, zonder mij echter te overtuigen.

Blz. 89, reg. 12 v. o. moeten de woorden „onder den invloed misschien van perzische, zeker van grieksche begrippen” vervallen. De juiste toedracht der zaak kan men op blz. 105 vinden.

Blz. 116, reg. 3 v. b. leze men in plaats van: „het zuivere monotheïsme”: „het monotheïsme in eenigerlei vorm.”

Blz. 129 ond. en volg. Het is bekend, dat tegen het jaartal door Nabûnâ'id voor Naram-Sin en daarmee voor diens vader Sargon aangegeven, ernstige bezwaren zijn ingebracht door C. F. Lehman in zijn werk *Zwei Hauptprobleme der altorientalischen Chronologie*, Leipz. 1898. Hij heeft aangetoond, dat hetgeen als vaststaand voor de chronologie der babylonische en assyrische geschiedenis beschouwd mag worden, en voorts hetgeen de jongste ontdekkingen omtrent gelijktijdige regeeringen te Ur, Širpurla en Agane aan het licht gebracht hebben, bewijst dat Sargon en zijn zoon niet reeds omstreeks 3800 v. C. geregeerd kunnen hebben, maar eerst veel later. Hij denkt hier aan een vergissing van niet minder dan 1000 jaren, en plaatst hen dus ongeveer 2800 v. C. Daargelaten of het verschil zoo groot en of de oorsprong der vergissing door L. juist verklaard is, tegen zijn betoog in 't algemeen is niets in te brengen. Evenals Ed. Meyer heb ik mij, in mijn aankondiging van L's boek in de ZA. XIV, 390 ff., reeds daarbij aangesloten. Op blz. 130 leze men dus in plaats van de woorden: „Mag men de juistheid — niet lang daarna” — alzoo: „De juistheid dezer tijdsbepaling is met recht betwijfeld. Zoo vroeg kan de regeering van de genoemde koningen van Agane niet gesteld worden, zeker niet vroeger dan 3000 v. C. Toen, en wellicht al vroeger, bestond reeds.” Wat op blz. 136 globaal als bloeitijd van Širpurla wordt aangegeven, kan dus onveranderd blijven.

Blz. 197 reg. 11 v. o. en volgg. te schrappen de woorden: „En zij onderscheiden zich — wie te weerstaan goddeloosheid is,” daar dit in zijn algemeenheid niet van alle semietische volken kan worden gezegd. Althans zou daarvan moeten worden uitgezonderd wat wij ontleenden aan de

vroegere bewoners der landen, die zij aan zich onderworpen hadden of waarmee zij van lieverlede waren samengesmolten.

Blz. 264 reg. 14 v. b. „de *ašêra*'s of gewijde boomstammen.” Volgens Moore in *Encycl. Biblica*, s. v., zijn het veeleer palen en geenszins surrogaten voor den gewijden boom. In elk geval zijn het symbolen, oorspronkelijk fetisen van de kanaäneesche godin *Ašêra*, waarover blz. 286 en 290 wordt gesproken.

Blz. 284. Zie het boven over bladz. 80 gezegde.

Blz. 291 reg. 11 v. b. volg. „in de gestalte van een boomstam.” Zie wat boven bij bladz. 264 gezegd is. De *ašêra* behoorde niet tot den Jahvedienst, maar was overgenomen van de Kanäneërs, daar waar Jahve den plaatselijken Baäl verving.

ald. reg. 19 v. o. volg. „hoewel deze voorstelling — ontleend was.” Men voege hier in „waarschijnlijk.”

Blz. 323 reg. 12 v. b. volg. „en die bovendien tot den alouden Jahvedienst behoorden”, lees: „en die bovendien reeds lang met den alouden Jahvedienst verbonden waren, voorzooover ze daartoe niet oorspronkelijk behoorden.”

D E E L II.

Blz. 5, reg. 12 v. b. „jonger” lees: ouder”.

Blz. 59, reg. 14 v. o. „overlevering” lees: „overleving.” Hetgeen hier gezegd wordt is niet volkomen juist. Terecht brengt Dr. P. daartegen in, dat bijvoorbeeld *aša-rta*, een oud gemeenschappelijk begrip, in de leer der beide godsdiensten, den vedischen en den zarathustrischen, een voorname

plaats inneemt. Het zou dus beter zijn, de woorden: „in godsdienstig opzicht” (reg. 19 v. o.) te vervangen door: „in mythologie en traditie.”

Ald. en volgg. Dr. P. vraagt, met het oog op hetgeen hier en voorts blz. 86 en 143 van Soma-Haoma en blz. 61 en 71 van een onsterfelijkheidsdrank in 't algemeen wordt gezegd, wel genoegzaam is gemotiveerd; vooral, of ik niet gedwongen ben op Soma-Haoma dezelfde redeneering toe te passen als op Mitra-Mithra. Staat het vrij, vraagt hij, van dezen aan te nemen, dat hij een Oostarische god was, omdat hij bij beide volken vereerd werd, zoo zelfs dat de Zarathustriërs, die hem aanvankelijk negeerden, wel genoodzaakt waren, hem een plaats onder hun Yazata's en in hun eerdienst aan te wijzen, en dat karakter aan Soma-Haoma niet toe te kennen, ofschoon overigens van hem hetzelfde kan worden gezegd? De vraag is zeer natuurlijk en op den aangevoerden grond heb ik daarom vroeger met anderen aangenomen, dat Soma-Haoma evenzoo goed als Mitra-Mithra een oost-arische god is geweest. Men is daaraan gaan twijfelen op de volgende gronden: 1°. terwijl M. door de talrijke eigennamen met den zijnen samengesteld, voorkomende bij Irianiërs van alle tijden en stammen, blijkt bij hen een zeer populaire god te zijn geweest, veel meer dan hij dat bij de vedische Indiërs is gebleven, en als zoodanig ook bij de Grieken van de 5e eeuw reeds bekend was, schijnen deze laatsten eerst veel later van Haoma gehoord te hebben en komen theofore eigennamen met den zijnen saamgesteld bijna niet en dan eerst zeer laat voor; 2°. verschillende redenen hebben ook sommige Vedakenners geleid tot het vermoeden, dat Soma ook in het vedische pantheon een der jongere creaties is, ontstaan bij de nog naast en door elkander wonende iranisch-indische stammen om en bij de Indus, wiens eigenaardige dienst zich vandaar naar het oosten en westen verbreidde en aan de beide gelijknamige stroomen Sarasvati en Harahvaiti, een mythische naam eerst op den

Indus toegepast, tot twee zelfstandige cultusvormen werd uitgewerkt, waarvan de eene voortaan den vedischen eerdienst beheerschte, de andere later het Zarathustrisme binnendrong. Dit is niet meer dan een hypothese. Zij die meenen dat zij op te zwakke gronden steunt kunnen daarom voortgaan Soma-Haoma als een oostarischen god te beschouwen. Zij die haar waarschijnlijk achten, moeten dit betwijfelen. Dit geldt echter alleen van dezen bepaalden god met zijn eigenaardige riten, en, zooals vanzelf spreekt, wordt daardoor geenszins uitgesloten, dat de Ariërs al van ouds een of anderen bedwelmenden drank, wijn, meede of wat ook, als levens- en onsterfelijkheidsdrank gekend en aan zijn genius een zekeren eerdienst gewijd hebben.

Blz. 84, vg. 18 v. b. en volg. „In de plaats der oude goden zijn nu Mazda Ahura met zijn staf van zes ahuras getreden, het zevental dat later de Ameša speñta's zou genoemd worden — openbaring.” Men leze daarvoor: „In de plaats der oude goden is nu Mazda Ahura, als de eenige eigenlijke hoofdgod, getreden, doch omringd door eenige van hem afhankelijke, door hem geschapen of, meer mythologisch uitgedrukt, uit hem geboren geniën, die, zoo niet alle, toch voor 't meerendeel zwak gepersonifiëerde begrippen zijn. Waarschijnlijk noemde men hen reeds in de gâthische periode Ameša speñta's, maar eerst later werd een zevental hunner uitgekozen (niet altijd hetzelfde trouwens) om, met uitsluitend recht op dien naam, aan het hoofd van allé yazata's te staan. Dit zevental was, als heilig kader der hoofdgoden, reeds uit de oost-arische periode afkomstig, want in Indië geschiedde hetzelfde met de Âditya's, wier getal evenmin oorspronkelijk vaststond. Dit zevental goden stond waarschijnlijk in verband met de zeven deelen (*Karšvarē, dvīpa*) waarin zoowel Iraniërs als Indiërs de wereld verdeelden.”

Dr. P. zag terecht in, dat hetgeen ik hier schreef niet

wel overeenstemde met hetgeen ik over dit punt op blz. 62 gezegd had en daarna weder op blz. 130 vg. en 142 aanvoerde. Door de lezing die ik nu voorstel is de overeenstemming hersteld. Tusschen de andere plaatsen was geen wezenlijke strijd. Misschien echter heb ik mij over dit eenigszins ingewikkeld vraagstuk niet altijd met genoegzame helderheid uitgedrukt. Ik wil dus mijn bedoeling nog kort samenvatten, zoodat zij, naar ik hoop, aan duidelijkheid niet meer te wenschen overlaat.

Van oudsher schreef men aan zekere getallen, zooals 3, 4, 7, 12 en andere, om welke reden dan ook een bijzondere heiligheid toe, en rangschikte daarin de goden die men bijzonder wilde vereeren. Het zijn, zooals Bergaigne, *Religion védique*, III, 99, het uitdrukt: „des cadres données d'avance, indépendamment des individualités qui peuvent être appelées à les remplir.” Toen nu de leer der Ameša speṇta's bij de zarathustrische heilsprofeten ontstond en zoolang zij nog in vloeibaren staat verkeerde, stond het aantal dezer wezens geenszins vast. Men kan er tot 10 of 12 tellen.

Met de vedische Âditya's schijnt hetzelfde het geval te zijn geweest, ofschoon Varuṇa, Mitra en Aryaman daar wel standvastig toe worden gerekend. Later eerst, in de scholen, toen men de behoefte gevoelde, om de goddelijke wezens in verschillende kategorieën te rangschikken of hierarchisch te ordenen, deed zich de traditioneele heiligheid van 't zevental weer gelden, en deed men daartoe een keuze uit de talrijker Ameša speṇta's. Met de Âditya's daarentegen schijnt het omgekeerde te hebben plaats gehad en bereikte men het zevental door er althans een paar abstracties, Dakša en Aṅga, aan toe te voegen.

Blz. 117, reg. 18 v. b. „in alle oude godsdiensten,” lees: „in alle andere oude, vooral in de arische godsdiensten.”

Blz. 145 ond. en vlg. „En die beide geesten behooren nog

meer tot het gebied der religieus-wijsgeerige bespiegeling dan tot dat der praktische godsdienstleer. In de praktijk nemen de oude arische booze of leugengeesten, de druja's, nog altijd den hoogsten rang in. „De Drukhš' zonder meer is zelfs de aanduiding voor den boozen geest in 't algemeen." Dr. P. vindt hier strijd tegen hetgeen ik vroeger, bz. 31 vg. van 't Avesta zeide, namelijk dat het een beeld geeft van de ontwikkeling van het Zarathustrisme, zooals het leefde in de scholen der priesters en godgeleerden.

Immers, zegt hij, „praktische godgeleerdheid, praktijk" is wel hetzelfde als „folklore", en dit kunnen wij dus in het Avesta, als 't werkelijk is wat gij zegt, niet verwachten. Maar vooreerst is wat men met den ongelukkigigen naam „folklore" uitdrukt heel iets anders dan praktische *godgeleerdheid* of *praktijk*, wat in dit verband slechts een korte uitdrukking voor praktische godgeleerdheid is. Natuurlijk wordt daarmee hier niet bedoeld wat wij in het hooger onderwijs zoo noemen. Het is die godsdienstleer die niet slechts schoolsche bespiegeling blijft, maar die alle geloovigen gerekend worden aan te nemen en te belijden. Dat was de leer der twee geesten in de Gâtha-periode nog niet, maar zij zou het later worden. In dit oudste tijdperk gold nog de oudarische leer der Druja's voor profeten en belijders beide, en was de naam waarmee men den hoogsten harer aanduidde nog niet Aîra mainyu, maar „de Drukhš'."

Ten andere, de leer der scholen bestaat niet enkel uit wijsgeerige bespiegelingen, maar evenzeer uit aangepaste, gesymboliseerde en gesystematizeerde volksvoorstellingen. Men verwondere zich dus niet ook in het Avesta, gelijk in elken gelijksoortigen heiligen Canon, een rijkdom van „folklore" te vinden.

Blz. 146 boven. „Toch waren deze daeva's... reeds in de Gâthaperiode van den hemel naar de hel gedaald." Dit „Toch" weet Dr. P. niet te interpreteren. Mij dunkt, bij

eenig nadenken is 't vrij eenvoudig. Maar omdat er misschien meer onder mijne lezers zijn, die er zich aan stooten, wil ik het gaarne verklaren. In den voorafgaanden volzin wordt gezegd, dat de drujas later in rang dalen en niet alleen onder Añra mainyu, maar ook onder de daeva's gesteld zullen worden. Toch waren de daêva's ook nu al geen goden meer, maar booze geesten — zoodat, wil ik zeggen, men verwachten zou dat de druja's hun reeds in de gâtha-periode de eerste plaats zouden hebben ingeruimd. Moge het raadsel nu zijn opgelost.

Nov. 1901.





48 429 101

BL	331081
96	Tiele
T 507	Godsdienst in de
v. h.	Oudheid

331081